

Pierre Hadot

La filosofía como forma de vida

Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson

ALPHA DECAY

LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

CONVERSACIONES CON JEANNIE CARLIER Y ARNOLD I. DAVIDSON

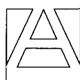
ALPHA, BET & GIMMEL
15

PIERRE HADOT

LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

CONVERSACIONES CON JEANNIE CARLIER Y ARNOLD I. DAVIDSON

Traducción de
María Cucurella Miquel



ALPHA DECAY

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Cambiar la vida. Cambiar, por lo menos, una vida. Pocos libros tienen este efecto. Eso es, sin embargo, lo que escribió a Pierre Hadot un joven americano, historiador y de ningún modo filósofo, después de haber leído la traducción inglesa de *¿Qué es la filosofía antigua?*. «You changed my life.» Aquel lector respondía así, por adelantado, a la pregunta que planteo aquí a Pierre Hadot (pág. 219): ¿más allá de su gran erudición, tus libros no son, en definitiva, «protrépticos», libros destinados a «volver» (*trepein* en griego) al lector hacia la vida filosófica? El intervalo entre los dos proyectos –por una parte informar al lector de un conjunto de hechos que muestran sin ningún género de duda que, para los griegos, la filosofía no era una construcción de sistema, sino una elección de vida; y, por otra parte, «volver» discretamente al lector hacia la filosofía así entendida– está contenido por entero entre el título francés del libro de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, lo menos llamativo posible (y que sin embargo se ha vendido mucho), y el título de la traducción inglesa, publicado y prologado por Arnold I. Davidson, uno de los interlocutores de las conversaciones que aquí presentamos: *Philosophy as a way of life*. Sin embargo, este título infiel no era absolutamente engañoso. Pierre Hadot se explica aquí sobre el carácter que podemos llamar «indirectamente protréptico» de sus tres grandes libros de erudición sobre la filosofía antigua: *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), *La Citadelle intérieure* (1992) y *Qu'est-ce que la phi-*

losophie antique?(1995).[1] Más que decirle a la gente «haced esto», dice, invocando el «método de comunicación indirecta» de Kierkegaard, podemos «gracias a la descripción de la experiencia espiritual vivida por otro (...) dejar entrever y sugerir una actitud espiritual, dejar que se oiga una llamada...». Es lo que hicieron, con una erudición irreprochable pero siempre límpida y jamás pesada, estos tres libros, y la llamada fue oída, como prueban las cartas recibidas. Quizás este libro vaya un poco más allá de estas discretas sugerencias. Ya no es un «¿qué es la filosofía antigua?», aunque trate en gran medida de los filósofos griegos y latinos. «El principal problema que se le plantea al filósofo», dice Pierre Hadot, a propósito de una pregunta, no al comienzo de estas conversaciones como si se tratase de un programa, sino, al final de todo, a modo de balance (pág. 213), «se trata fundamentalmente de saber lo que es filosofar». A esta pregunta central, ¿qué es filosofar?, Pierre Hadot va a dar en el fondo una única respuesta, pero modulada de formas bastante diversas, como variaciones sobre un tema. Y estas respuestas van a inscribirse en primer lugar en su «recorrido» intelectual y moral, trazado en las dos primeras conversaciones y, a continuación, al hilo de las preguntas planteadas a lo largo de las conversaciones siguientes, donde se pregunta cómo leer, cómo interpretar la filosofía antigua, lo que tiene de perenne y lo que quizá ya no podamos percibir hoy, qué juicio de valor podemos dar actualmente a aquellos «laboratorios experimentales» que son las filosofías antiguas, y cómo, en una palabra, pueden hoy ayudarnos a vivir mejor.

La primera respuesta es muy precoz, ya que Pierre Hadot es todavía casi un niño cuando el cielo –el cielo estre-

1. Han sido traducidos al castellano: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, y *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998, que citaremos a partir de ahora según la traducción. *(N. de la T.)*

llado– le concede una experiencia inolvidable, indecible (y aparece ya la idea de que lo más importante no puede decirse), experiencia en la cual más tarde, habiendo leído a Romain Rolland, reconoce lo que este autor llama el «sentimiento oceánico»: «...fui invadido por una angustia a la vez terrorífica y deliciosa, provocada por el sentimiento de la presencia del mundo, o del Todo, y de yo mismo en este mundo» (p. 25). «Creo que soy filósofo desde entonces», dice Pierre Hadot unos sesenta años más tarde. Así pues, no esperó a encontrarse con los filósofos antiguos (primero conoció el tomismo, filosofía sistemática donde las haya) para aprender que la filosofía no es una construcción de sistema, sino una experiencia vivida. Hoy, Pierre Hadot identifica el «sentimiento oceánico» de Romain Rolland con la «mística salvaje» de Michel Hulin, de la que habla varias veces aquí; y, a la mística de la negación, de la supresión, que tanto le había fascinado de Plotino en su edad madura (*aphele panta*, «quítalo todo»), prefiere una mística de la acogida: «acoge todas las cosas». Cuando leemos el florilegio de textos magníficos que escogió para cerrar este volumen, nos damos cuenta de que la experiencia del «sentimiento oceánico», vivida varias veces a lo largo de su vida, no ha dejado de alimentar su reflexión filosófica. Es el único tema cuyo origen no se encuentra en el pensamiento antiguo: los antiguos expresaron en textos admirables su maravillarse ante el cosmos, y la conciencia viva de pertenecer a esta gran cadena del ser que nos hace solidarios con las piedras, los árboles, los animales, los hombres y los astros; pero, si bien experimentaron aquel sentimiento de «fusión» con el Todo, no lo dijeron.

El primer verdadero contacto de Pierre Hadot con la filosofía antigua es indirecto. A través de Montaigne se encuentra con la famosa definición platónica: filosofar es aprender a morir. «Quizá no lo comprendiera bien en aquella época», dice Pierre Hadot hoy, «pero es justamente uno de los textos que me han conducido a representar-

me la filosofía como algo distinto de un discurso teórico.» Aquel texto, fecundo justamente porque tolera varias interpretaciones, aun cuando se toma absolutamente y fuera de su contexto, migrará poco a poco hasta el corazón de la reflexión de Pierre Hadot, a la vez como sabio y como hombre.

Sin embargo, no fue esta frase de Platón-Montaigne la que le llevó a descubrir que los discursos filosóficos de los antiguos no eran una construcción de sistema, sino más bien lo que él llamó, después de una larga reflexión y sin temor a ir contra la moda (de la que nunca se preocupó), «ejercicios espirituales». Por el contrario, es una constatación de buen francés, a quien se ha enseñado desde tercer curso a hacer una disertación bien hilvanada, sin repeticiones inútiles ni contradicciones, y con un plan claro: el discurso filosófico de los antiguos no responde a estos criterios de orden y de claridad; Aristóteles, Agustín componen mal, los diálogos de Platón se contradicen. Evidentemente, Pierre Hadot no fue el primero en darse cuenta, pero extrajo de ello una consecuencia importante. De una manera quizá más accesible aquí para el no especialista que en sus obras precedentes, muestra cómo estas incoherencias se explican si admitimos que el filósofo antiguo habla (y en un segundo término escribe) para un auditorio o un auditor específico; que desea, no informar, sino más bien persuadir, transformar, producir un «efecto de formación» (p. 99); en resumidas cuentas, que los tratados antiguos son, casi sin excepción, protrépticos; y que al mismo tiempo estos discursos, sean o no diálogos, son también, en provecho del auditor y a veces con su colaboración, «experiencias de pensamiento», ejercicios de «cómo pensar». Para los antiguos, la filosofía es ante todo una manera de vivir; por eso llamaron filósofos a los cínicos, que no tenían ningún discurso teórico, o incluso a personajes de todo tipo, a mujeres, ciudadanos de a pie, hombres políticos, que no escribieron ni enseñaban

nada, pero que vivían como filósofos; y los antiguos admiraban a Sócrates por su vida y por su muerte, más que por su doctrina, no escrita y enseguida acaparada y modificada por aquellos que se sirvieron de su nombre. Pierre Hadot da aquí algunas indicaciones breves sobre los resurgimientos de aquel tema más allá de la Edad Media cristiana. Subraya también la tentación, para todo filósofo, de creer que filosofar es construir un discurso teórico impecable y preferiblemente nuevo. «La construcción más o menos hábil de un edificio conceptual se convertirá en un fin en sí mismo» (p. 94), «el filósofo siempre tiende a contentarse con su discurso» (p. 196). Este declive es singularmente acuciante en un país donde la disertación filosófica es para muchos oficios honorables un primer sésamo.

La interpretación que Pierre Hadot da del texto de Platón sobre el ejercicio de la muerte, actualmente lastrada por una larga frecuentación de los textos antiguos, ya sean de tradición platónica o estoica, se aparta radicalmente de toda fascinación por la muerte, tanto del *memento mori* cristiano como de cualquier exégesis que dijera que la muerte es preferible a la vida. Ejercitarse en morir, dice Pierre Hadot, es ejercitarse en vivir verdaderamente, es decir, en superar «el yo parcial y pasional», elevarse a una «visión desde lo alto», a una «perspectiva universal». Este triple tema, que en el fondo no es sino un único tema, es como un *leitmotiv* que retoma sin cesar en el curso de estas conversaciones, ya que encuentra aplicación a todos los niveles, en todas la situaciones de la vida, para todos los hermanos humanos. Superar el yo «parcial y pasional» es, ante todo, tomar conciencia de nuestra pertenencia a la comunidad humana y de la necesidad para nosotros de tener siempre a la vista, en nuestra acción, el bien de esta *koinonia*. Pierre Hadot no tiene ninguna dificultad en mostrar, después de otros, la importancia de este tema no sólo en el discurso de la filosofía antigua, sino también en

la práctica de los filósofos, de Sócrates a Plotino, y de todos aquellos que, sin ser filósofos «profesionales», se inspiraron entonces en sus preceptos. ¿Sabíamos que los Escévola, adeptos del estoicismo, se mostraron magistrados íntegros, y que Mucio Escévola, gobernador de provincia, no sólo no se llenó los bolsillos según el uso, sino que se pagaba los viajes con su dinero y exigía la misma integridad a sus subordinados? ¿Que Marco Aurelio, emperador estoico, responsable de millones de sujetos, habiéndose enterado de la muerte de unos niños trapecistas, se tomó la molestia de ordenar que aquellos ejercicios fueran protegidos con redes a partir de entonces? ¿Que, defendiendo las fronteras romanas contra los sármatas, en alguna parte en los Balcanes, se preguntó por la legitimidad de aquella guerra? Estos principios y estos ejemplos serían útiles en la democracia de hoy sin necesidad de someterlos a «actualización» alguna.

Para Pierre Hadot, siguiendo a los antiguos, y particularmente a Aristóteles, aquella regla, la superación del «yo parcial y pasional», la «mirada desde lo alto», la «perspectiva universal», se impone también al sabio: «Quien estudia un texto o microbios o las estrellas ha de deshacerse de su subjetividad» (p. 108). Tanto en la práctica de la democracia como en el trabajo científico, «hay que deshacerse de la parcialidad del yo individual y apasionado para elevarse a la universalidad del yo racional». En esta ocasión, Pierre Hadot arremete contra la idea, tan de moda, de que todos los discursos son válidos, de que todas las exégesis son igualmente subjetivas, y de que es imposible no sólo alcanzar la objetividad, sino siquiera esforzarse por alcanzarla. Pero no nos equivoquemos. Tratándose de un historiador, particularmente de un historiador de la filosofía, situarse en una perspectiva universal no significa en modo alguno que se interpreten los textos como si escapasen al tiempo, al lugar, a la sociedad en la que han sido producidos: Pierre Hadot explica el camino que le hizo pasar de

una concepción intemporal y atópica del discurso filosófico, que él considera demasiado extendida, a una percepción precisa de su inscripción en la historia (pp. 200-202).

Para los antiguos, esta superación de sí mismo, esta perspectiva universal no solamente concierne al sabio y al político, sino a todo el género humano: los griegos fueron los primeros en concebir la unidad de la comunidad humana, incluidos los esclavos, en proclamarse «ciudadanos del mundo». Al ser interrogado sobre el sentido de aquella «perspectiva universal» y sobre la relación con la «ley universal» de Kant (pp. 204-206), Pierre Hadot subraya las similitudes: en Kant, «la moralidad se crea ella misma en el salto inesperado y en cierto sentido heroico que nos hace pasar de una perspectiva limitada a una perspectiva universal», o incluso «del yo que no ve más que su propio interés al yo que se abre a los otros hombres y al universo». Ésta es la herencia de Sócrates, que decía a los atenienses: «¿Quién, aparte de mí, ha olvidado su interés personal para preocuparse por vosotros?»

Hay otros tres temas que se enlazan con los que acabamos de evocar, y se encuentran admirablemente expresados, mucho mejor de lo que podríamos hacerlo aquí en algunas líneas, en el pequeño recopilatorio de textos que cierra este volumen. Pierre Hadot se topó por vez primera con el primer tema durante el bachillerato, al hacer una disertación sobre un texto de Bergson que definía la filosofía como «la decisión tomada una vez de mirar *ingenuamente* en sí y en torno a sí». Encontró esta percepción ingenua en los antiguos, por ejemplo en el texto de Séneca que cita, pero también en pintores o poetas más próximos a nuestro tiempo. A ella está ligado el sentimiento de la importancia del instante, expresado constantemente por los estoicos y los epicúreos (es el verdadero sentido del *carpe diem* del epicúreo Horacio), pero también por algunos modernos como Montaigne y Goethe –tan sólo el presente es la felicidad–; a esta riqueza del instante está

ligada lo que Pierre Hadot llama «la pura felicidad de existir», admiración, pero también, entre los modernos, angustia e incluso terror ante el enigma de la existencia.

Como vemos, todos estos temas se entrelazan: así, el «sentimiento oceánico» es la cumbre de lo que Pierre Hadot llama la conciencia cósmica; experimentar la importancia del instante presente –único tiempo y único lugar sobre el que tenemos influencia en la inmensidad de los tiempos y de los espacios de los que formamos parte– es vivir cada hora como si fuera la última, pero también la primera (p. 254), como si mirásemos este mundo «ingenuamente» por primera vez. Y la conciencia de pertenecer al mundo es también la inscripción en la comunidad de los hombres, con todos los deberes que de ello se derivan. ¿Se dirá que Pierre Hadot ha cedido a su vez a la tentación de construir un sistema impecable? De ningún modo. Están ausentes del presente volumen toda metafísica, e incluso toda ontología. Antaño Platón intentó probarnos racionalmente que la virtud es más ventajosa que el vicio, que tenemos que hacer el bien por nuestro propio interés. No hay nada de todo esto aquí. No se nos prueba nada. No se nos promete la felicidad. Se nos dice solamente que tanto hoy como en tiempos de Sócrates, o de Marco Aurelio, algunos principios que guiaron la vida cotidiana de estos filósofos podrían producir también para nosotros una vida «más consciente, más racional, más abierta a los otros y a la inmensidad del mundo». (p. 170)

Es éste, pues, un libro escrito para todo el mundo. ¿Significa eso entonces que no tiene ningún interés para las personas cuyo oficio es el de enseñar filosofía? No lo creo. Una mezcla de casualidades y de consecuencias previsibles ha llevado a que este libro se hiciera a tres voces, unidas por la amistad. Arnold I. Davidson es profesor de filosofía en la Universidad de Chicago; ha sido sobre todo él quien ha dado a conocer y ha hecho traducir la obra de Pierre Hadot en Estados Unidos. Desde hacía al-

gún tiempo tenía el proyecto de realizar con él unas *Conversaciones*. Por eso, cuando Hélène Monsacré, nuestra editora, conociendo la muy larga amistad que me unía a Pierre Hadot y a su mujer, le pidió que aceptara responder a mis preguntas, decidimos entre los cuatro que Arnold I. Davidson y yo misma compartiríamos la tarea. Sabíamos muy bien que nuestras preguntas, nuestros intereses, nuestras competencias no eran los mismos: Arnold I. Davidson es verdaderamente filósofo y está muy al corriente de todos los problemas filosóficos contemporáneos. Por mi parte, en mi seminario de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, evoqué algunos temas que no eran más que marginalmente filosóficos, como la crítica de la astrología, de la oración, del determinismo estoico. El resultado es que –como los discursos filosóficos antiguos– este libro contiene, si no contradicciones, al menos repeticiones, temas abordados desde diferentes puntos de vista, casi podríamos decir, respuestas adaptadas al auditor, filósofo «profano» o «de oficio»: su unidad sale de la sonata más que de la disertación filosófica. Así, se pone de manifiesto que no se trata aquí de una construcción de sistema, sino de la filosofía como forma de vida.

JEANNIE CARLIER

1

EN LAS FALDAS DE LA IGLESIA

Jeannie Carlier: Naciste en 1922 en París, de padres franceses, pero tus primos hablaban alemán, y no es totalmente por azar el que Goethe te guste tanto como Montaigne...

Mi madre era hija de un lorenés que había rechazado optar por Alemania durante la anexión de Alsacia y Lorena en 1871. Había encontrado trabajo en Reims, como obrero bodeguero en una casa de campo. Cada año, durante mi infancia, en torno a 1930, íbamos de vacaciones a Lorena, que había sido retomada por Francia después de la Segunda Guerra Mundial. Mis primos vivían en pueblos o en ciudades pequeñas cerca de la frontera alemana, no lejos de Sarreguemines y de Sarralbe. Muchos de ellos no hablaban francés, sino un dialecto alemán. En las estaciones de tren, por ejemplo, todas las instrucciones para los viajeros estaban escritas en alemán. De hecho, los curas, que no escondían su hostilidad hacia la Francia laica, también pronunciaban sus sermones en medio alto alemán y los niños en la iglesia rezaban en esa misma lengua. El catolicismo era muy rigorista allí. Mis pantalones cortos eran un escándalo. Los chicos de mi edad llevaban pantalones que les llegaban por debajo de las rodillas, para esconder sus «trozos de carne», como decía el cura de Bliesbrück. Los curas, decentemente pagados gracias al Concordato con el Vaticano, que Francia mantuvo en Alsacia y Lorena después de la guerra, eran los dueños absolutos en sus pa-

rroquias. Por ejemplo, el cura de Zetting le había negado la comunión a mi prima porque en aquel entonces, en los años veinte, según la moda de la posguerra, se había hecho cortar el pelo, humillándola así ante los otros fieles.

Así pues, me encontré muy pronto con el problema de las complejas relaciones entre Francia y Alemania, con motivo de mi experiencia infantil durante las vacaciones lorenesas, pero también en los relatos de mi abuelo y en los de mis padres, quienes, en 1914, tuvieron que abandonar Reims a pie para finalmente refugiarse en París, donde nací en 1922. Volvieron a Reims un mes después de mi nacimiento, a una ciudad destruida casi por completo por los bombardeos. Hicieron falta veinte años para reparar la catedral, que fue inaugurada en 1939... en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. En Reims viví de 1922 a 1945 y siempre me gustó la agradable ciudad de Reims, célebre por «su catedral y su champán.»

Volviendo a Lorena, siempre me enervó la ignorancia de los franceses del interior (como decían los loreneses) con respecto a lo que era una parte de Francia donde se hablaba alemán. Al principio de la guerra, en 1939, Lorena había sido totalmente evacuada. Uno de mis primos loreneses, que había podido volver excepcionalmente a su pueblo, encontró su casa saqueada: incluso habían encerrado estúpidamente algunos cerdos en los armarios. Los franceses, al ver inscripciones alemanas, habían creído encontrarse en Alemania.

En términos más generales, la ignorancia de muchos franceses respecto a la realidad alemana me irrita. Pienso, por ejemplo, en un acontecimiento que al final fue bastante dramático y que tuvo lugar alrededor del año 1970. Un joven profesor alemán había sido invitado a dar una conferencia en París. Allí se encontró con un profesor, un historiador francés y judío, cuyos padres habían perecido en el Holocausto. Este último rechazó darle la mano a su colega alemán, quien me lo contó, diciendo que había sufri-

do terriblemente por ello, porque su propio padre, comunista, también había muerto en un campo de concentración. ¿Por qué esa actitud sistemática y ciega de aquel profesor francés, que ignoraba o no quería saber que otros, en el bando contrario, podían haber pasado por los mismos sufrimientos que él? Pero creo que ya se ha dicho todo sobre esto en el admirable libro de Alfred Grosser, *Le Crime et la Mémoire*, donde hablaba, a propósito de algunos intelectuales, de una «voluntad obcecada en no querer saber».

J. C: ¿Tu madre era católica practicante?

Mi madre era muy piadosa; iba a misa cada mañana. Tenía una personalidad muy compleja: era muy alegre, cantaba mucho, a veces le divertía hacer unas muecas espantosas. Muy sociable (mientras que mi padre no quería frecuentar a nadie), hostil con los jóvenes y con las mortificaciones exageradas, tenía sin embargo una fe casi fanática. Durante mi infancia sentía que había un conflicto entre mis padres. Mi madre me hacía rezar por la conversión de mi padre, que ya no iba a misa y que a veces hacía extrañas alusiones al confesor de mi madre, el padre Brétizel. Comprendí desde entonces que, después de mi nacimiento, mi madre, que había estado muy enferma, ya no podía tener hijos, y que su confesor le había prohibido tener relaciones conyugales. Según la doctrina de la Iglesia: no debe haber unión, si el fin no es el de la procreación. Mi padre y mi madre dormían en habitaciones separadas. Finalmente, mi padre volvió a ir a misa el domingo, pero siempre solo, hacia las seis o las siete de la mañana. También tomaba cada año, pero siempre solo, sus ocho días de vacaciones, que eran de hecho un privilegio de los empleados de la casa de campo: hubo que esperar a 1936 para que los empleados y los obreros pudiesen tener vacaciones pagadas. Aquellas vacaciones las pasaba en Alsacia o en Sarre.

J. C.: De aquel padre un poco difuminado, ¿qué recuerdos conservas?

Le debo mucho por todo lo que me contó sobre los temas más diversos. Era un autodidacta. Era originario de un pueblo de los alrededores de Vertus, en Marne. Como venía de una familia muy pobre, empezó a trabajar hacia los once o doce años, en Châlons-sur-Marne (como se decía entonces). Esto no le había impedido aprender alemán e inglés, estenografía y contabilidad. Era también la época del esperanto, aquel intento de lengua universal. Había corresponsales en esperanto en diversos países de Europa. Poseía una buena biblioteca de libros alemanes y había hecho un estudio sobre las asociaciones de educación física (*Turnvereine*) en Alemania. Dibujaba y pintaba muy bien; he conservado uno de sus autorretratos. Hacia la edad de cincuenta años, había obtenido el cargo de apoderado en la casa de campo Piper Heidsieck. Algunos años después, se quedó ciego tras un accidente. Soportó este sufrimiento con una paciencia ejemplar durante veinte años, hasta su muerte. Le enseñé braille. Éramos muy cómplices: a menudo le leía y paseaba con él.

J. C.: Así pues, tu padre estaba un poco alejado de la religión pero, sin embargo, tú has recibido una educación muy religiosa...

Sí, diría, por retomar el título de una novela de Denise Bombardier, que tuve una «infancia de agua bendita». Cursé mis estudios primarios en la escuela de los Frères des Écoles chrétiennes, en la calle de Contrai, en Reims. Aquellos religiosos eran muy devotos y nos daban, me parece, una enseñanza muy buena. Se tomaban también la molestia de organizar nuestros juegos durante los recreos. Pero estábamos muy asustados por lo que nos explicaban en las lecciones de moral, que tenían lugar cada

mañana. Se trataba, por ejemplo, de apariciones del diablo en las sesiones de las logias masónicas, o de una religiosa que se le había aparecido en sueños a otra para revelarle que padecía los tormentos eternos del infierno porque, a pesar de su vida ejemplar de cristiana, había escondido un pecado mortal en confesión. Mi madre, que tuvo tres hijos (yo era el último, diez y quince años más joven que mis hermanos mayores), decidió que sus tres hijos serían curas, y con tal pasión que a uno de mis hermanos, aquel a quien quizá más amaba y que le preguntó qué diría si abandonase el sacerdocio, le había respondido: «Preferiría verte muerto», retomando así además una fórmula que se atribuía en los sermones a Blanca de Castilla, quien al parecer se lo había dicho a su hijo san Luis a propósito del pecado mortal. Sea como fuere, yo ni siquiera imaginaba que podría hacer en la vida otra cosa distinta de lo que habían hecho mis hermanos, y así me encontré naturalmente en el Petit Séminaire de Reims a la edad de diez años.

Estuve interno dos años, luego externo, a causa de mi delicada salud. Los curas que enseñaban allí eran también muy devotos y estaban muy cualificados, sobre todo los que se ocupaban de las clases superiores, la segunda y la primera. Quienes me inculcaron el amor por la Antigüedad eran auténticos humanistas. Pero, de los que enseñaban en las «clases de gramática», como se decía entonces (sexto, quinto, cuarto), no todos tenían el mismo nivel ni la misma calidad moral. Uno de ellos, el profesor de quinto, Beugé, universalmente detestado, era incluso francamente sádico. Ingenuamente, lo había tomado como confesor. Cuando me confesaba en su habitación, a veces me dejaba tanto tiempo de rodillas que empezaba a sentir malestar y me veía obligado a pedirle que me dejara sentar. En su clase de quinto no era raro ver a un pobre alumno sentado en el suelo, sosteniendo un diccionario con los brazos, posición sabiamente escogida para hacer

el mayor daño posible. De hecho, este tipo de prácticas no estaba del todo ausente en el mando general de la casa. Además de los azotes públicos a los que asistí en clase de sexto, administrados por el padre superior a un alumno que había armado jaleo en el dormitorio, el lunes por la noche, día en que se daban las notas de comportamiento y de trabajo de la semana precedente, también se podía ver la tribuna elevada del refectorio donde los profesores tomaban su comida decorada con niños castigados, que estaban de rodillas frente a sus camaradas, o de pie en una esquina y privados de comida.

J. C. ¿Eras tú también un niño piadoso?

Sí, tenía una fe completamente ingenua aunque, he de decirlo, sin entusiasmo. Por ejemplo, el día de mi primera comunión mi abuelo me dijo: «Es el día más hermoso de tu vida», pero yo no estaba nada contento de que me hubiera dicho aquello, porque no sentía nada en particular. Cuando a los doce años fui a Roma en peregrinación con mis dos hermanos y apareció el papa en la *sedia gestatoria*, mi hermano Henry se puso a gritar: «¡Viva el papa!», y yo estaba totalmente asombrado por aquel entusiasmo. Encontraba que era interesante, pero que no había necesidad de ponerse así.

Las cosas cambiaron durante mi adolescencia. De hecho, durante mucho tiempo tuve la impresión de no haber estado en el mundo más que a partir del momento en que llegué a la adolescencia, y siempre me arrepentiré de haber tirado –por humildad cristiana– las primeras notas escritas que eran el eco del nacimiento de mi personalidad, ya que ahora me resulta muy difícil reencontrarme con el contenido psicológico de los conmovedores descubrimientos que hice entonces. Me acuerdo del marco. Una vez sucedió en la calle Ruinart, en el trayecto del Petit Séminaire a casa de mis padres, adonde volvía todas las no-

ches, ya que no estaba interno. Había caído la noche. Las estrellas brillaban en el cielo inmenso. En aquella época todavía podían verse. Otra vez fue en una habitación de nuestra casa. En ambos casos, fui invadido por una angustia a la vez terrorífica y deliciosa, provocada por el sentimiento de la presencia del mundo, o del Todo, y de mí mismo en este mundo. De hecho, no era capaz de formular mi experiencia, pero después sentí que podía corresponder a preguntas como: «¿Quién soy yo?», «¿Por qué estoy aquí?», «¿Qué es este mundo en el que estoy?» Experimenté un sentimiento de extrañeza, el asombro y maravillamiento por estar allí. Al mismo tiempo, tenía la sensación de estar inmerso en el mundo, de formar parte de él, el mundo se extendía desde la más pequeña brizna de hierba hasta las estrellas. Este mundo se me hacía presente, intensamente presente. Más tarde, descubriría que aquella toma de conciencia de mi inmersión en el mundo, aquella impresión de pertenencia al Todo, era lo que Romain Rolland llamó «sentimiento oceánico». Creo que soy filósofo desde entonces, si se entiende por filosofía aquella conciencia de la existencia, del ser-en-el-mundo. Por aquel entonces no sabía cómo formular lo que sentía, pero experimentaba la necesidad de escribir, y recuerdo con mucha claridad que el primer texto que escribí era una especie de monólogo de Adán descubriendo su cuerpo y el mundo a su alrededor. A partir de aquel momento, tuve la sensación de estar aparte de los otros, ya que no pensaba que mis compañeros o incluso mis padres o mis hermanos pudieran imaginar cosas de este género. No fue sino mucho más tarde cuando descubrí que muchas personas tienen experiencias análogas, pero no hablan de ellas.

Empecé a percibir el mundo de una forma nueva. El cielo, las nubes, las estrellas, las «noches del mundo», como me decía a mí mismo, me fascinaban. Apoyando la espalda en el alféizar de la ventana, miraba hacia el cielo la noche, y tenía la impresión de sumergirme en la inmensidad estre-

llada. Esta experiencia dominó toda mi vida. Volví a tenerla, varias veces, por ejemplo delante del lago mayor en Ascona, o viendo la cadena de los Alpes, desde la orilla del lago Léman, en Lausana, o desde Salvan, en el Valais. Ante todo, aquella experiencia fue para mí el descubrimiento de algo conmovedor y fascinante que no estaba en absoluto ligado a la fe cristiana. Jugó, pues, un papel importante en mi evolución interior. De hecho, influyó mucho en mi concepción de la filosofía: siempre he considerado la filosofía como una transformación de la percepción del mundo.

Desde entonces, sentí muy intensamente la oposición radical que hay entre la vida cotidiana, que se vive en una semiinconsciencia en la que los automatismos y los hábitos nos guían sin que tengamos conciencia de nuestra existencia y de nuestra existencia en el mundo, entre la vida cotidiana, pues, y los estados privilegiados en los que vivimos intensamente y tenemos conciencia de nuestro ser en el mundo. Tanto Bergson como Heidegger distinguieron claramente entre estos dos niveles del yo, del yo que permanece en el nivel de lo que Heidegger llama el «uno» y aquel que se eleva al nivel de lo que llama lo «auténtico». Desde entonces siempre he sentido, porque no osaba decirle a nadie lo que había experimentado, que hay cosas indecibles. Lo que hubiera dicho no habría sido sino banalidad. Y notaba también que cuando los curas hablaban de Dios o de la muerte, realidades aplastantes o terroríficas, usaban frases hechas, que me parecían convencionales o artificiales. Aquello que era más esencial para nosotros no podía expresarse.

J. C.: En suma, desde tu adolescencia –que será uno de los leitmotivs *de tu vida filosófica– lo que a menudo llamas también «la pura felicidad de existir», y también la certeza de que lo más importante es indecible, ¿se instala así, como por azar, y aparentemente sin ninguna relación con la educación religiosa que recibías en el seminario y en tu casa?*

Era una experiencia completamente extraña al cristianismo. Aquello me parecía mucho más esencial, mucho más fundamental que la experiencia que podía vivir en el cristianismo, en la liturgia, en los oficios religiosos. El cristianismo me parecía más bien vinculado a la banalidad cotidiana. Los dos mundos, el de la experiencia secreta y el de la convención social, se yuxtaponían finalmente porque, con mi corta edad, no me cuestionaba las cosas: el mundo era así, y eso es todo. Más tarde encontré a alguien para quien esta situación resultaba problemática. Era Rainer Schürmann (el autor de *Le Principe d'anarchie*), quien, en los años setenta, fue al menos durante un año mi auditor en la École Pratique des Hautes Études, en la época en que era novicio dominico en el Saulchoir.[1] Estaba muy influenciado por Heidegger, y su fe cristiana se yuxtaponía sin armonizarse a su experiencia de la existencia «auténtica», de la apertura al Ser. Me había comentado sus notas personales, donde expresaba su desarraigo, y me quedé muy perplejo, ya que no sabía cómo ayudarlo. Intenté situarme en su perspectiva cristiana y persuadirlo de la posibilidad de aceptar esta coexistencia en sí misma. Pero creo que finalmente renunció a la fe cristiana.

Por otra parte, también en el Petit Séminaire descubrí, gracias a los excelentes profesores que tuve, la Antigüedad griega y latina, a los trágicos griegos, a Virgilio, la

1. Rainer Schürmann era de origen alemán, pero hablaba el francés admirablemente. En 1971, formé parte del jurado de su tesis de tercer ciclo: *Maître Eckhart ou la joie errante*. H. Birault, gran especialista en Heidegger, criticó intensamente su interpretación de este filósofo. Su tesis de Estado, leída en 1980 (*Le Principe d'anarchie*, París, Le Seuil, 1982), se proponía precisamente extraer consecuencias del pensamiento de Heidegger: la imposibilidad de unir lo real en torno a un principio central. Se convirtió después en un profesor brillante en los Estados Unidos y escribió un relato autobiográfico notable: *Les Origines*, París, Fayard, 1978.

Eneida. En tercero habíamos estudiado el episodio de Dido y Eneas: en un momento en el que se nos escondía todo lo que se refería al amor, había ahí versos muy conmovedores sobre este tema; una vez más tuve la impresión confusa –no me di cuenta claramente– de que había allí una experiencia que era, también, totalmente extraña al cristianismo.

J. C.: Lo que tú llamas el «sentimiento oceánico», porque es así como lo llama Romain Rolland, quizá podríamos llamarlo mejor «sentimiento cósmico», porque es más general. De hecho, ¿no le ha ocurrido sin duda a todo el mundo, aunque con una intensidad menor? Pero no importa, es simplemente algo que de pronto nos ocurre. Por otra parte, dices que este «sentimiento» es completamente extraño al cristianismo. Efectivamente, aparte de en el Antiguo Testamento (el Cielo y la Tierra cuentan la gloria de Dios), en todos los textos cristianos que citas, especialmente en los ejercicios espirituales, este sentimiento no aparece demasiado, mientras que en la Antigüedad el sentimiento de maravillarse frente a la naturaleza se repite con un lirismo extraordinario, no solamente entre poetas como Lucrecio, sino incluso en un filósofo tan seco como Epicteto. ¿No es esa, en definitiva, una fuerte ruptura?

Defenderé la expresión «sentimiento oceánico» empleada por Romain Rolland, y, por la misma razón, distinguiré esta experiencia de la de maravillarse ante la naturaleza, que también he experimentado. Al hablar de «sentimiento oceánico», Romain Rolland quiso expresar un matiz muy particular, la impresión de ser una ola en un océano sin límites, de ser una parte de una realidad misteriosa e infinita. Michel Hulin, en su admirable *La mística salvaje* (y para él la mística salvaje no es sino el sentimiento oceánico), caracteriza esta experiencia por «el sentimiento de estar presente aquí y ahora, en medio de un mundo intensamente existente», y habla también de un «sentimiento

de una copertenencia esencial entre yo mismo y el universo ambiente»[2]. Lo que es capital es la impresión de inmersión, de dilatación del yo en Otro al que el yo no es extraño, ya que es una parte de él.

El sentimiento de la naturaleza existe en el Evangelio. Jesús habla del esplendor del lis de los campos. Pero ya he dicho que el sentimiento oceánico, tal y como lo experimenté, que es diferente del sentimiento de la naturaleza, es extraño al cristianismo porque no hace intervenir ni a Dios ni a Cristo. Es algo que se sitúa en el nivel del puro sentimiento de existir. No estoy seguro de que los griegos lo conocieran. Tienes razón al decir que tuvieron, en un grado elevado, un sentimiento de la naturaleza, pero no hablan sino en muy raras ocasiones de inmersión en el Todo. Encontramos, en efecto, este fragmento de frase en Séneca:[3] *toti se inserens mundo*, «sumergiéndose en la totalidad del mundo», a propósito del alma perfecta, de la que no puede afirmarse, de hecho, que se corresponda con la experiencia de la que hablamos. Quizá haya también una alusión a esta experiencia, cuando Lucrecio (III, 29) habla del estremecimiento y de la voluptuosidad divinas que le embargan al pensar en espacios infinitos. La ausencia de testimonios literarios no significa la ausencia de experiencia, pero estamos condenados a ignorarlo.

En cualquier caso, aquella experiencia no tiene nada de excepcional. Los escritores más diversos aluden a ella, por ejemplo Julien Green en su *Journal*, Arthur Koestler en *El cero y el infinito*, Michel Polac en su *Journal*, Jacqueline de Romilly en su libro *Sur les chemins de Sainte-Victoire*, Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, quizá Rousseau en *Las ensoñaciones de un paseante solitario* (5.° Paseo), por no citar más que algunos nombres de una lista muy larga.

2. M. Hulin, *La mística salvaje*, Madrid, Siruela, 2007, pág. 48.
3. *Cartas a Lucilio*, 66, 6.

Volvemos a encontrarla en otras culturas, como la hindú (en Ramakrishna,[4] por ejemplo) o incluso la china: se adivina en algunos aspectos del pensamiento o de la pintura chinos.

J. C.: A los quince años entras en el Grand Séminaire. ¿Cuáles fueron entonces tus impresiones? ¿Cómo era un seminario a finales de los años treinta?

Después de la primera parte del bachillerato, que comportaba una disertación en francés, entré en el Grand Séminaire de Reims, en 1937. Me alegré mucho de ello. Teníamos una habitación para cada uno, un lujo que no había tenido nunca hasta entonces. Al caer la noche, se cortaba la electricidad. A menudo, antes de dormirme, miraba la inmensidad del cielo estrellado. Trabajábamos intelectualmente en un marco agradable. Cada mañana había una meditación, después asistíamos a dos misas. El día se dividía entonces entre los cursos, el estudio y la lectura de las obras de espiritualidad. El curso de filosofía duraba dos años. Allí se estudiaba la filosofía tomista, pero también a Bergson, quien, después de haber sido condenado por la Iglesia por haber escrito *La evolución creadora*, casi se había convertido ahora en un Padre de la Iglesia, desde que escribiera *La dos fuentes de la moral y de la religión*. Bergson tuvo una influencia considerable en la evolución de mi pensamiento, en la medida en que toda su filosofía se centra en la experiencia de un surgimiento de la existencia, de la vida, que experimentamos en nosotros en el querer y en la duración y que vemos, en la práctica, en el impulso que produce la evolución viva. Terminé el bachillerato de filosofía en 1939 y la disertación tenía por tema el comentario de esta frase de Bergson: «La filosofía no es una construcción de sistema, sino

4. Véase M. Hulin, *op. cit.*, pág. 25.

la resolución tomada una vez de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí.» He explicado a menudo, quizá demasiado a menudo, el entusiasmo que experimenté al tratar este tema. Pero esto da testimonio del hecho de que aquél fue un acontecimiento considerable para mí. Esto muestra también que, en 1939, los profesores de filosofía ya se planteaban el problema de la esencia de la filosofía.

J. C.: La guerra estallaría aquel mismo año. ¿Cómo la viviste?

Después del período que llamamos «la guerra boba», hubo la ofensiva de mayo de 1940. Todos los habitantes de Reims tuvieron que ser evacuados. El Grand Séminaire se refugió en Luçon, en Vendée. Esto me dio la oportunidad de descubrir la mentalidad increíblemente reaccionaria del clero vandeano. Durante la misa mayor (o misa cantada) del domingo en la catedral de Luçon, no se cantaba la oración para la República (en latín en aquella época: *Domine salvam fac rempublicam*). Como era yo quien tocaba el órgano durante los oficios, llegado el momento toqué las primeras notas y mis condiscípulos armaron un escándalo al entonar aquella oración... podríamos decir revolucionaria. Vuelvo a pensar en el comentario de un profesor del Seminario de Luçon al anunciarnos el armisticio de junio de 1940 y la formación del gobierno Pétain: «¡Por fin tenemos un ministro católico de la Educación nacional!» Millones de franceses se habían lanzado a las calles, centenares de miles de soldados habían sido presos, Francia había sido vencida, humillada, ¡y eso era todo lo que se les ocurría decirnos!

Poco tiempo después, me reuní con mis padres, refugiados cerca de La Rochelle. Nos quedamos en el pueblo de Croix-Chapeau hasta el mes de octubre, durante el cual pudimos regresar a Reims. Entonces retomé el Grand Séminaire.

J. C.: ¿Te quedaste durante toda la Ocupación?

No, solamente de 1940 a 1942. En nuestra torre de marfil la vida continuaba como hasta entonces. El único problema era la alimentación, pero los curas encargados de esta tarea se mostraban muy hábiles para transportar a escondidas carne y patatas, y los campesinos eran muy generosos. Un día, un aviador alemán que hacía acrobacias justo por encima del colegio para alardear de su habilidad se estrelló en la capilla del Grand Séminaire, ¡pero afortunadamente no sobre el refectorio, que estaba muy cerca, donde estábamos a la mesa! Los alemanes acudieron e invadieron el Seminario. Apenas tuvimos tiempo de esconder las ovejas y las terneras en un aula donde hicieron copiosamente sus necesidades.

Protegidos de este modo de la hambruna, podíamos leer las obras de escritores místicos. Estaba especialmente interesado en la monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux* del abad Brémond. Pero estaba sobre todo san Juan de la Cruz y sus admirables poemas. Y también Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux. Entonces experimenté ardientemente el deseo de la unión mística. La idea de un contacto directo con Dios me fascinaba. Desde entonces me planteo la siguiente pregunta: «Si consideramos a Dios como lo Absoluto, ¿cómo puede haber un contacto y sobre todo una identificación entre lo relativo y lo Absoluto?» En los libros de mística que leíamos, el director de conciencia jugaba un papel importante: guiaba a sus discípulos en la vía purgativa o en la vía iluminativa o en la vía unitiva, tres etapas que de hecho habían sido heredadas del neoplatonismo. Así pues, me llevé una gran decepción al constatar que mis directores de conciencia no parecían interesarse mucho por esto; cambié incluso de director de conciencia, imaginándome que el nuevo estaría un poco más dispuesto a ocuparse de estas cuestiones, pero eran todos muy reservados.

J. C.: ¿Tuviste la impresión de que las reservas de la Iglesia con respecto al misticismo eran bastante sistemáticas? A pesar de que hay místicos cristianos tan grandes, ¿no se veía con cierta desconfianza el misticismo, no se instigaba, del mismo modo en que hoy, cuando hay apariciones o milagros, la Iglesia se compromete lo menos posible?

Hay aquí, creo, un problema histórico. Me parece que en los siglos XVI y XVII, en tiempos de san Juan de la Cruz, o después de Fénelon, se le daba mucha más importancia a los fenómenos místicos y al recorrido clásico, heredado del neoplatonismo: vía purgativa, vía iluminativa, vía unitiva. La mentalidad cambió, pero no conocemos las razones de ello. Sea como fuere, no se nos alentaba en modo alguno a alcanzar la experiencia mística porque, en el fondo, se pensaba que se trataba de fenómenos totalmente excepcionales. Lo que contaba era cumplir con el propio deber. De todas formas, la experiencia mística cristiana era una gracia divina y, al no poder alcanzarse sólo por las fuerzas humanas, se pensaba que Dios mismo se encargaría de conceder esta gracia según su gusto.

Sea como fuere, nunca tuve una experiencia mística en el sentido cristiano, lo que no tiene nada de extraño, pero tenía una piedad muy sentimental. Durante la Semana Santa, participaba del sufrimiento de Cristo de una manera muy intensa, aunque cuando llegaba el Sábado Santo o el Domingo de Pascua, tenía la impresión de una verdadera liberación. Durante la noche del Jueves al Viernes Santo, nos turnábamos toda la noche para rezar, e intentaba participar de la agonía de Cristo. Había leído justamente en Pascal que Cristo estaría en agonía hasta el fin del mundo y que no se debía dormir durante ese período.

J. C.: ¿Qué más retuviste de tu formación teológica?

Los estudios de teología, que acababa de comenzar, comportaban toda una parte consagrada a la exégesis bíblica. Teníamos un profesor de exégesis que era la prudencia personificada. Pero se entreveía, al menos, especialmente en la exégesis del Nuevo Testamento, pero también del Antiguo Testamento, que había mucho de humano en aquel texto inspirado. Fue entonces cuando leí el admirable libro de Jean Guitton, *Portrait de Monsieur Pouget*, consagrado a la vía y a las ideas de un lazarista ciego que parecía haber sido una personalidad extraordinaria. Sus superiores le habían prohibido hacer su curso de exégesis porque utilizaba un método crítico e histórico, o digamos científico, para estudiar los libros de la Biblia. Decía que había que tener en cuenta, en aquel estudio, las mentalidades colectivas que habían influenciado a los autores de los libros sagrados. Esto fue para mí una primera etapa en mi formación en la tarea de interpretación de los textos, al que he consagrado una gran parte de mi vida.

El padre superior del Grand Séminaire había decidido, para el año escolar 1941-1942, que debía interrumpir mis estudios teológicos a causa de mi temprana edad (corría el riesgo de ser ordenado a los veintiún años), y que sería vigilante en el Petit Séminaire durante un año. Al mismo tiempo debía comenzar mi licenciatura de filosofía (sin poder, de hecho, ir a París para seguir los cursos). Vigilando de día el estudio de los «grandes» y de noche el dormitorio de los «pequeños», aquel año, en junio y julio de 1942, logré el certificado de estudios literarios clásicos (lo que me obligó a leer todas las novelas de Balzac, las novelas de la Mesa Redonda y las obras de Chénier) y el certificado de historia de la filosofía (la disertación trataba del *cogito* en Descartes y en Kant, y la versión latina comentada de un texto de Séneca). Volví al Grand Séminaire en octubre de 1942 y pasé allí el año escolar de 1942-1943. Pero aquel año fue decretado el Servicio de Trabajo Obligatorio (S. T. O.), y después de un examen médico me asignaron

aquel servicio en Alemania. Debía partir hacia allí en julio de 1943. Ése fue el caso de muchos de nosotros y el padre superior tuvo que darnos, a toda prisa y una única vez para que no tuviéramos un aire demasiado estúpido, los cursos de iniciación a las realidades de la vida sexual, que habitualmente estaban reservadas a los diáconos (se las llamaba diaconales). Todo aquel mundo que me era totalmente desconocido se me reveló aquella noche; y la verdad es que estaba totalmente estupefacto.

Uno de mis hermanos mayores, que era profesor en el Grand Séminaire de Versalles, conocía un procedimiento que permitía hacer el S. T. O en Francia. Estaba destinado a los alumnos de las grandes escuelas (Central, etc.). Se trataba oficialmente de especialistas en metales, que estaban dispensados de ir a Alemania porque eran indispensables para la industria francesa. Vine a París para hacer unas gestiones administrativas de cuyos detalles ya no me acuerdo, pero que tuvieron como resultado asignarme a la SNCF.[5] Entonces me encontré en la fábrica de reparación de las locomotoras de Vitry-sur-Seine, no lejos de la fábrica de Rhône-Poulenc, que infestaba entonces e infestará siempre toda la ciudad de un fuerte olor a cloro. Fui colocado, por el director de la fábrica, en el taller más penoso, donde se efectuaba el desarme de las locomotoras, por haber hecho una reflexión ingenua durante nuestra acogida que había hecho reír a todos mis compañeros pseudoespecialistas en metales. Trabajábamos debajo de las máquinas para desmontar las diferentes piezas, terriblemente pesadas, recibiendo todo el barro en la cabeza. Hacía lo que podía, pero era una carga para mi equipo, al que mi torpeza hacía perder las primas de rendimiento. Los obreros no me lo reprochaban. Aunque al mismo tiempo me iniciaron en el aprendizaje para el diploma de

5. Societé Nationale des Chemins de Fer Français (Sociedad Nacional de Ferrocarriles Franceses) *[N. de la T.]*

ajustador, que me concedieron a pesar de que tuve que ajustar mis piezas a golpes de martillo, porque lo había serrado todo al revés.

J. C.: No eres el primer filósofo que ha trabajado con sus manos: Cleanto era mozo de cuerda, creo. Pero ajustador, ¡qué simbólico!

Al menos aprendí una cosa importante. Hasta entonces, en mis disertaciones literarias, filosóficas o teológicas, había ajustado no metal, sino ideas. En aquel caso, siempre, de una manera u otra, nos acababa saliendo. Los conceptos son fácilmente maleables. Pero, con la materia, las cosas se volvían serias. No había juego, no había aproximación, no había arreglos más o menos artificiales. Lo que no quiere decir que no sea posible el rigor en las obras del espíritu. Pero es muy raro, y es muy fácil caer en la ilusión, tanto respecto a uno mismo como a los demás.

J. C.: Así pues, ¿estabas en París, lejos de Reims y lejos del medio eclesiástico?

Muerto de fatiga cada noche, me levantaba todos los días alrededor de las cinco de la mañana para ir a la misa de las seis, en la congregación de los padres del Espíritu Santo, calle Lhomond. A continuación, tomaba el tren hacia Vitry. El domingo también me levantaba pronto para ir a pasar el día en el Grand Séminaire de Versalles, donde se encontraba mi hermano. Intenté refugiarme todo lo que pude en las faldas de la Iglesia.

En septiembre, me cambiaron de fábrica. Ahora trabajaba en la estación Masséna, en la reparación de fuelles de vagón. Era menos penoso. En octubre, un nuevo cambio. Como consecuencia de las acciones de la Resistencia, los trenes descarrilaban a menudo. Para levantarlos había una grúa muy poderosa, supuestamente la más grande de Eu-

ropa, que también estaba estacionada, creo, en la estación de Masséna. Evidentemente, habría podido ser un objetivo a destruir para los resistentes. Los alemanes habían exigido que fuera vigilada día y noche. Esta guardia consistía en permanecer cerca de ella, de manera que saltaría por los aires con ella si era destruida. En suma, me convertía en rehén. Cuando se iba, acompañada de obreros, para levantar una locomotora había que partir con ella e incluso, en principio, permanecer dentro. Sólo una vez un contramaestre me obligó a permanecer así durante el transporte, incluso por la noche, entre el estruendo y las trepidaciones de aquel artefacto. Pero todos los otros desplazamientos fueron por lo general bastante agradables. Durante el viaje, que duraba varios días, dormíamos en el vagón, cocinábamos: patatas fritas, por ejemplo, que era un plato extremadamente raro en aquella época de restricción.

Aquella situación de rehén tenía sus ventajas. A menudo, en la inacción de la guardia, podía leer. Me acuerdo de haber descubierto por vez primera el *Fedro* de Platón. Cuando estaba de servicio por la noche, durante el día podía frecuentar bibliotecas parisinas, la del museo Guimet, por ejemplo: entonces me interesaba por la mística hindú.

Hacia final de año quedó claro que, finalmente, sería necesario ir a Alemania. Las excepciones ya no se aceptaban. Una vez más intervino el Grand Séminaire de Versalles. Ya no me acuerdo de los detalles, pero me convocaron para que fuera a ver a un inspector de trabajo, que —según he descubierto después— era un resistente. Me envió a pasar una visita médica. El médico descubrió un soplo en el corazón que era muy real. Fue el principio de los problemas cardiacos que me han perseguido durante toda mi vida. Entonces fui «destinado al Grand Séminaire», mención que figuraba en mi tarjeta de trabajo.

La experiencia que acababa de vivir, y que vivieron muchos seminaristas, fue, creo, una de las causas que provocaron en aquella época el desarrollo del movimiento de

los curas-obreros. Habían podido constatar que había un abismo casi infranqueable entre el mundo obrero y el mundo eclesiástico, estando este último demasiado ligado a los prejuicios y a los valores de la burguesía.

J. C.: ¿Tu último año en el Seminario transcurre en Versalles en 1944?

Sí, y esto conducirá, en otoño, a mi ordenación sacerdotal en Reims, en un Seminario completamente ocupado por los soldados americanos. Entonces tenía veintidós años y normalmente habría tenido que obtener de Roma exención de edad. Pero era imposible comunicarse con Roma. Si me ordenaban tan rápido era porque tenían necesidad, para el curso 1944-1945, de un profesor de filosofía en el Grand Séminaire de Reims.

J. C.: ¿Fuiste a la ordenación sin vacilación y sin reparos?

Hay que situar este acontecimiento en el marco de mi infancia y de mi juventud. Como ya he dicho, mi madre quería que sus tres hijos fuesen curas. No me imaginaba que pudiera hacer otra cosa. Hubo presión, no por parte de mi padre, sino por parte de mi madre. Cuando estaba en el Grand Séminaire sentí que, ciertamente, no estaba hecho para ser cura de parroquia —como máximo, profesor—; en aquel momento, era demasiado intelectual para ocuparme de los hijos del patronato, hacer el catecismo, etc. Entonces me dije que lo mejor sería ser religioso, más bien dominico. Pensé también en los carmelitas, por san Juan de la Cruz. No pensé en hacerme jesuita porque estábamos bajo la impresión de la negra imagen que da Pascal de los jesuitas en *Las provinciales*: «¡No hay nada como los jesuitas!» Pero cuando se lo dije a mi madre, ella exclamó: «Es absolutamente imposible, tu padre se morirá» (mi padre era ciego y estaba muy apegado a mí). En

realidad, quería tenernos absolutamente a su disposición. No podía admitir que estuviera encerrado en un convento, que ya no pudiese ir a verle.

Mi porvenir estaba así programado desde mi más tierna infancia. No me imaginaba otra cosa. Se podría decir que todo lo que no era eclesiástico me era totalmente extraño y mis seis meses de S. T. O. no me habían hecho ver el «mundo» bajo una luz seductora. Pero también es cierto que estaba extremadamente molesto por prestar el juramento antimodernista. No me habían prevenido de esta formalidad y me hicieron leer un texto del que cada línea, o casi, me repelía. Creo que ahora ya no se habla de aquel juramento. Había sido instaurado por una directiva de Pío X fechada el 1 de septiembre de 1910. Tenía que declarar, entre otras cosas, que consideraba que la doctrina de la fe transmitida por los apóstoles y por los padres había permanecido absolutamente inmutable desde los orígenes y que la idea de una evolución de los dogmas era herética; también tenía que declarar que una exégesis puramente científica de las Santas Escrituras y de los padres era inadmisible y que la libertad del juicio en aquel dominio estaba prohibida. Recuerdo que, en aquella situación inesperada, estaba terriblemente perplejo, pero que finalmente me dije: «veremos cómo sigue», actitud de la que ahora puedo decir, con la mirada de la vejez, que, como la piedad, es desastrosa y genera muchos dramas. Finalmente, aparte de esta duda en el momento del juramento modernista, no vacilé, simplemente no tenía idea de lo que implicaba mi compromiso. No tomé mi decisión con conocimiento de causa. No fue sino poco a poco como fui descubriendo las realidades de la vida.

J. C.: Hete aquí pues, en otoño de 1944, recién ordenado cura y encargado de enseñar filosofía antes de haber acabado tu licenciatura. ¿En qué condiciones llevaste esta doble vida, de docente y de estudiante?

Pasé el año escolar 1944-1945 enseñando filosofía, no solamente en el Grand Séminaire, sino también en un internado de chicas jóvenes (era solamente un poco mayor que algunas de ellas), dirigido por religiosas. En el fondo de la clase, en el internado, una hermana vigilaba la ortodoxia y la decencia de mis propósitos.

El arzobispo de Reims me envió, a finales de aquel año de enseñanza, a terminar mi licenciatura en París. Tenía que seguir a la vez los cursos del Institut catholique y los de la Sorbonne. Así es como llego a París en octubre de 1945; vivía en la calle Cassette, en una casa destinada a recibir a los curas que estudiaban en el Institut catholique. Aquella casa comunicaba con el Seminario de los carmelitas, que a su vez daba al Institut catholique y donde se puede ver todavía la puerta en la que tuvieron lugar, durante la Revolución, las masacres de septiembre.

En el Institut catholique, seguía especialmente los cursos del padre Lallemand, un ultratomista de Verneaux, buen conocedor de Kant y de Simeterre, especialista en Platón. En la Sorbonne, Poirier[6] enseñaba lógica moderna (fuimos iniciados en lógica formal en el Institut catholique). Estaba escrito en las estrellas que nunca llegaría a dominar la lógica moderna. Poirier hablaba de todo excepto de lógica, y cuando se dignaba a hablar de ello, era sin pedagogía alguna. Esto no me impidió obtener mi certificado de lógica en febrero de 1946, durante una sesión especial reservada a los resistentes y a los refractarios al

6. René Poirier (1900-1995, miembro del Institut (1956), elegido profesor de la Sorbonne en 1937, enviado como misionero a Brasil de 1939 a 1945, volvió a la Sorbonne después de 1945. Es autor de dos obras importantes: *Remarques sur la probabilité des inductions* (1931), *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (1932). De una manera general, sus trabajos se remitían a la epistemología: se esforzaba en definir una «antropología intelectual». Era un espíritu de una agilidad prodigiosa que, durante sus cursos, exponía tanto teorías lógicas de las que yo no entendía nada como análisis psicológicos sutiles, sobre los celos y las creencias, por ejemplo.

S. T. O. Sin haberlo pedido había recibido, aunque parezca imposible, un papel en relación con mi visita al inspector de trabajo de Versalles a finales de 1943, atestiguando que tenía derecho a la cualidad de refractario al Servicio de Trabajo. Se hacía reponsable la asociación de resistentes «Les Négriers», 14 calle Vergniaud, París. Era, evidentemente, completamente falso. En mi vida he utilizado esta falsificación, que no había pedido, más que para pasar aquel examen de lógica rápida y fácilmente. Fácilmente ya que Poirier, a quien algunos, no sé por qué, acusaban de colaboracionista (circulaban octavillas durante sus clases), había decidido que en el programa de aquella sesión no habría más que lógica formal. De este modo fui castigado por aquella debilidad con un grave defecto en mi formación. Intenté desde entonces colmar aquella laguna, pero de una manera muy imperfecta.

Estaba también Albert Bayet,[7] que daba clases de moral. Hablaba en un tono un poco guasón. Creía mucho en el progreso y nos predecía que veríamos al hombre ir a la Luna. René Le Senne[8] daba cursos admirables, redactados como una disertación, con una introducción, un desarrollo y una conclusión. De hecho, aprendí mucho en su *Traité de Morale générale*. Georges Davy[9] nos enseñaba so-

7. Autor de una *Histoire de la morale en France* (1930-1931), de *L'Idée de bien* (1908) y de *La Science des faits moraux* (1925), Albert Bayet era el campeón de la moral laica, y dudaba entre la ciencia de la moral (la ciencia de los hechos morales) y la moral de la ciencia (es decir, la moral fundada en la ciencia).

8. René Le Senne (1888-1954), profesor de la Sorbonne, era autor, entre otras, de las obras siguientes: *Traité de morale générale* (1942), *Traité de caracterologie* (1946), *Obstacle et valeur* (s. d.). Su pensamiento se inscribe en la tradición espiritualista e idealista. De su enseñanza retuve sobre todo la idea de «conflictos de deberes».

9. Sociólogo de la escuela de Durkheim. En su libro *La Foi jurée* (1922), para explicar la formación del vínculo contractual, G. Davy atribuía una gran importancia a la costumbre india del *potlatch* (don que constituía el reto de hacer un don equivalente). La palabra divertía a los estudiantes.

ciología, Raymond Bayer,[10] estética, con proyecciones de obras de arte. Por una cuestión de horario no pude seguir, desgraciadamente, los cursos de Jean Wahl[11] sobre Heidegger.

El período entre 1945 y 1946 fue de intensa actividad intelectual, en la efervescencia de la posguerra y del existencialismo. No solamente seguía los dos cursos, el del Institut catholique y el de la Sorbonne, no solamente acababa las dos licenciaturas correspondientes, sino que también escuchaba muchas conferencias, especialmente de Henri-Irénée Marrou, de Berdiaev,[12] de Albert Camus. Frecuentaba cada viernes por la noche el círculo que se reunía en torno a Gabriel Marcel. Había leído varios de sus libros en el Grand Séminaire e incluso su pieza de

10. R. Bayer estaba casado con la hija de E. Bréhier, que se ocupó con la mayor solicitud de los alumnos de su marido, entre los que yo estaba, cuando aquél, después de un derrame cerebral sobrevenido en Estados Unidos, fue afectado por una parálisis. Era, especialmente, autor de dos obras importantes: *Traité d'esthétique* y *Esthétique de la grâce.*

11. J. Wahl (1888-1974), profesor de la Sorbonne desde 1936; después de las persecuciones contra los judíos se exilia a los Estados Unidos en 1942. Retoma su cátedra en la Sorbonne en 1945, dirige la *Revue de Métaphysique et de Morale* y funda el Collège philosophique. Entre sus obras, se pueden citar: *Le Rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes; La Philosophie pluraliste d'Anglaterre et d'Amérique; Étude sur le* «Parménide» *de Platon*; *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1930); *Études kierkegaardiennes*; *Traité de métaphysique.* Contribuyó a dar a conocer en Francia la filosofía anglo-sajona y el pensamiento de Heidegger.

12. N. Berdiaev (1874-1948), nacido en Kiev, intenta, después de la revolución de 1917 a la que no es hostil, preservar la «cultura espiritual». Vicepresidente de la Sociedad de los Escritores, en 1920 se convierte en profesor en la Universidad de Moscú, pero es expulsado en 1922. Después pasar un tiempo en Alemania, donde compone *Un nouveau Moyen Âge*, se establece en 1924 en Francia, en Clamart, donde escribe sus libros más importantes: *Essai d'autobiographie spirituelle* (1938), así como su traducción del libro de Jacob Boehme: *Mysterium magnum.* A la vez mística y revolucionaria, su obra es un alegato a favor de la libertad de espíritu.

teatro: *El mundo roto*, y había aprendido mucho. Había sido admitido, ya no sé por qué intermediario, a asistir a las discusiones que animaba todos los viernes a última hora de la tarde. Las frecuenté durante un año, pero el personaje visto de cerca, así como la gente que lo envolvía, me desagradaron por su verborrea artificial.

J. C.: ¿Tu primer contacto con el existencialismo se hizo, pues, a través del existencialismo cristiano?

Me esforzaba en conciliar tomismo y existencialismo. Pensaba seguir así el ejemplo de Jacques Maritain que, en sus *Siete lecciones sobre el ser*, decía que para tener una noción del ser, objeto de la metafísica, no bastaba con especular, había que «sentir viva y profundamente las cosas»; pensaba seguir, sobre todo, el ejemplo de Étienne Wilson, que proponía una versión de la doctrina de Tomás de Aquino fuertemente tintada de la filosofía del momento. El verdadero existencialismo residía a sus ojos en la distinción tomista entre la esencia y la existencia. De hecho, rendía homenaje insistentemente a la filosofía de Sartre y de Merleau-Ponty: «Por primera vez desde hace tiempo, la filosofía se decide a hablar de cosas serias.» Y evocaba con este propósito una experiencia de todo el ser en la que «el cuerpo mismo está vitalmente interesado». Para él, la filosofía consistía en conocer, y no en construir y producir un sistema. No me arrepiento, de hecho, de haber comenzado por el tomismo: al menos era una filosofía que se esforzaba en hablar «formalmente», y siempre me decepcionó la vaguedad de los conceptos de la filosofía moderna.

Entonces me encontré con el padre Paul Henry,[13] jesuita y editor de Plotino que jugaría un papel muy impor-

13. P. Henry, de nacionalidad belga, profesor de teología en el Institut catholique, autor con H.-R. Schwyzer de una edición notable de las

tante en la elección de mi tema de tesis para el Institut catholique y para la Sorbonne, pero sobre todo en la orientación general de mis métodos de trabajo y quizá incluso en mi evolución espiritual.

Esto se hizo a través de la mediación de una religiosa que preparaba, también ella, su licenciatura en el Institut catholique y a quien veía a menudo. Sentía por ella un amor tan platónico como apasionado. El padre Henry, al darse cuenta, nos pidió que no nos viéramos más. Pero, de hecho, seguimos manteniendo correspondencia y siendo amigos.

J. C.: ¿Te sugirió Paul Henry un tema de tesis que no respondía verdaderamente a tus deseos y que, seguramente, no estaba hecho para aseguraros grandes tiradas ni una carrera mantenida por el interés de un público vasto?

En efecto: dudaba entre una tesis sobre Rilke y Heidegger, bajo la dirección de Jean Wahl, y una tesis sobre un escritor neoplatónico cristiano del siglo IV de nuestra era, muy enigmático, que está lejos de haber entregado todos sus secretos, Mario Victorino, oficialmente bajo la dirección de Raymond Bayer, pero, en realidad, bajo la de Paul Henry; finalmente me decidí por Victorino. Desde mi juventud sentía una atracción muy fuerte por la mística bajo todas sus formas, que me parecía que tenía que abrirme a la indecible experiencia de Dios. San Juan de la Cruz, pero también Plotino, formaban parte de mis lecturas favoritas. Entonces pensé en unir mi trabajo universitario y mi interés por la mística. Cuando fui a ver al padre Paul Henry, esperaba que me propusiese un trabajo sobre Plotino. Para mi gran sorpresa me aconsejó estudiar un

Enéadas de Plotino, enseñaba una teología muy alumbrada. Mostraba simpatía por las investigaciones de Teilhard de Chardin. En su *Plotino y Occidente* (1934), reveló la influencia de Plotino en el mundo latino.

oscuro autor latino, Mario Victorino, pensando que descubriría en el latín de aquel escritor tomado casi por incomprensible fragmentos traducidos de Plotino. Así trabajé durante más de veinte años sobre este autor, hasta la aparición de mi tesis doctoral. No encontré allí ni la mística ni a Plotino sino, me parecía, huellas de su discípulo Porfirio.

El arzobispo de Reims me había dado un año suplementario (1946-1947) para empezar aquel trabajo. Pero al principio del año escolar, me llamó urgentemente. Había que remplazar al cura que ejercía como profesor de filosofía en el colegio Saint-Rémy, en Charleville, que se había marchado con una joven. Entonces me encontré en las frías Ardenas, enseñando en un colegio de chicos y en un internado de chicas. La biblioteca de la ciudad poseía traducciones antiguas del siglo XIX de Proclo y de Damascio, que me podían ser útiles para la redacción de mi tesis. Todavía recuerdo haber leído a estos dos neoplatónicos durante la pausa de mediodía, en la cumbre del monte Olympe, a orillas del Mosa.

El año siguiente (1947-1948), sentí que era necesario ir a París para trabajar seriamente en mi tesis. Realicé así cada semana idas y venidas en tren entre París y Charleville. Durante mis estancias parisinas, me hospedaba en Antony, donde, para pagar mis viajes y mi alojamiento, daba cursos en un internado de chicas. Pero no resistí mucho tiempo esta rutina y tuve que interrumpir mi enseñanza a causa de una extrema fatiga. Tras haber reposado en los Vosgos, y después en Suiza, fui acogido aquel año y el año siguiente en Saint-Germain-en-Laye por las hermanas que se encargaban del servicio de enfermería del hospital de aquella ciudad.

Fue a partir del curso 1949-1950 cuando empecé a seguir las clases de Henri-Charles Puech[14], en la V sec-

14. H.-Ch. Puech (1902-1986), director de estudios en la École Pratique des Hautes Études (Sección de Ciencias de la Religión), des-

ción, y de Pierre Courcelle[15], en la IV sección de la École Pratique des Hautes Études. Fue también en 1949 cuando Raymond Bayer hizo que me admitieran en el Centre National de la Recherche Scientifique, para trabajar allí al mismo tiempo en una tesis de doctorado de Estado, siempre sobre Victorino, y en el archivo del vocabulario filosófico de la Edad Media que él dirigía. Aquel mismo año, pasé mi tesis al Institut catholique. Se trataba de un estudio sobre la noción de Dios *causa sui* en Mario Victorino. Mi director de tesis era un personaje muy misterioso: el abad Cadiou;[16] en el jurado se encontraban Paul Henry y, creo, Dominique Dubarle. Di una lección doctoral sobre un tema eminentemente tomista, pero tratado con un espíritu existencialista: la distinción real entre la esencia

pués titular en la cátedra de Historia de las religiones en el Collège de France (1952-1972), especialista en el gnosticismo y en el maniqueísmo, editor y traductor de varios textos gnósticos descubiertos en Nag-Hammadi.

15. P. Courcelle (1912-1980), director de estudios en la École Pratique des Hautes Études (Sección de Ciencias Históricas y Filológicas), después titular de la cátedra de Literatura latina en el Collège de France (1952-1980), autor de obras muy importantes, entre otras: *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore* (1948); *Recherches sur les* «Confessions» *de saint Augustin* (1968): *Les* Confessions *de saint Augustin dans la tradition littéraire* (1963). Se consideraba alumno de Paul Henry y de su método de las citas literales en la identificación de las influencias literarias.

16. R. Cadiou, profesor en el Institut catholique, autor de interesantes trabajos sobre Orígenes, dirigió mi tesis del Institut catholique con mucha solicitud. Digo que era misterioso porque yo me preguntaba cuál era su posición con respecto a la Iglesia. Cuando le anuncié por carta que dejaba el estado eclesiástico, me respondió: «Deciros mi opinión sería algo complejo. Al no ser diferente la orientación de mi sentimiento, me gustaría ser dispensado de explicación. El estatuto concordatorio del clero nunca me llenó de admiración y vi con una tendencia bastante aprobatoria que se esbozaba un acercamiento de punto de vista con las Iglesias orientales, en particular en la doctrina del venerado cardenal Suhard.»

y la existencia. Henri-Charles Puech y Pierre Courcelle asistieron a aquella defensa. El mismo estudio sobre Victorino, presentado en la Sorbonne bajo la dirección de Raymond Bayer, me sirvió para la obtención del diploma de Estudios Superiores. Puech me animó a que presentara un trabajo para el diploma de la École Pratique des Hautes Études, siempre sobre Victorino. El ponente era Alexandre Koyré. Aquella vez era una traducción de las obras cristianas de Victorino lo que presentaba. Me consagré a ello de 1950 a 1960. Aquel trabajo apareció en 1960 en la colección «Sources chrétiennes».

J. C.: El año 1949-1950 marca, pues, un viraje decisivo. Una tesis del Institut catholique, un diploma de Estudios superiores y, sobre todo, al entrar en el CNRS abandonaste la enseñanza secundaria y, asalariado, te hiciste menos dependiente de la Iglesia. ¿Cuáles fueron, desde 1949, tus relaciones con el mundo eclesiástico?

En 1949 había obtenido del cura de Saint-Séverin (la «parroquia de los estudiantes») la autorización para vivir en el presbiterio, cerca de la Sorbonne, y de participar en la vida de su comunidad parroquial. Gracias a él viví durante dos años en un entorno magnífico. Nunca me cansé de admirar aquella bella iglesia, con su bosque de pilares. A cambio de aquella hospitalidad, tenía que ofrecer algunos servicios, especialmente ocuparme de la redacción del periódico de la parroquia. Entonces descubrí lo que era la fabricación de un periódico. Era muy interesante. Escribí en él varios artículos, especialmente un informe bastante largo de *El hombre rebelde*, de Albert Camus, que con motivo de ello me envió una carta que desgraciadamente perdí. Trabajaba en mi tesis e iba a escuchar a la Sorbonne los cursos de Hyppolite sobre Hegel y, sobre todo, Heidegger. Explicaba especialmente el capítulo de los *Caminos de bosque* consagrado a Hölderlin: «¿Para qué

poetas en tiempos de penuria?» Admiraba mucho la claridad con la que explicaba textos difíciles.

Los años que pasé en Saint-Séverin representaron un giro decisivo en mi vida. Fue solamente a partir de aquel momento cuando comencé a adoptar una actitud crítica con respecto a la Iglesia. Tenía algunas razones. Por ejemplo, en el clero de la parroquia había un vicario que hubiera querido que para las mujeres que acababan de dar a luz se restableciera, el 2 de febrero, día de la Purificación de María, una ceremonia análoga a aquella a la que se había sometido María, conforme a la ley judía; lo cual implicaba para aquel vicario (quien de hecho era doctor en medicina), que las mujeres eran consideradas impuras por tener relaciones sexuales y por dar a luz. Lo encontraba extravagante. Había allí también dos seminaristas que debían iniciarse en las realidades de la vida parroquial y que, en su juvenil ardor, se habían rebelado contra la mentalidad eclesiástica, que consideraban poco evangélica. He de decir que a menudo no carecían de razón. Frecuentemente mostraban un celo que el cura juzgaba intempestivo, sobre todo cuando algunos días, o más bien algunas noches, descubrió a personas con dificultades, diríamos «sin techo», alojados en todos los pisos de su rectorado y a los que estaba obligado a expulsar. Los seminaristas le reprochaban entonces no tener espíritu evangélico. ¡Pero la práctica del Evangelio habría exigido un trastorno completo de nuestro modo de vida!

También estaba Jean Massin, el futuro musicólogo, que dirigía los equipos espirituales: reunían a muchos estudiantes, especialmente a cierto número de normalistas. También él era cada vez más crítico con la Iglesia. El cura me encargó dar una nota más ortodoxa a aquellos equipos. Participaba, así, en aquel movimiento que proponía a los estudiantes, entre otros, una iniciación en los problemas bíblicos utilizando métodos históricos y exegéticos que pretendían ser rigurosos. También allí, sobre todo

en el dominio de la exégesis, reconocía que había un fundamento en las críticas de Bassin. Pero palidecía frente a su personalidad, a su elocuencia (vi a normalistas llorar al escucharle, lo oí hablar un día durante una hora, o dos, a partir de aquellas palabras simples del Génesis: «Abraham se sentó»), y también frente a su espíritu satírico, a menudo inspirado por un psicoanálisis quizás un poco sumario (decía: «bien editado», en lugar de: «bien educado»).

A esto se añadió un golpe terrible: la encíclica *Humani Generis*, del 12 de agosto de 1950. Todo lo que me retenía en la Iglesia estaba condenado: el evolucionismo de Teilhard de Chardin y también el ecumenismo (leía siempre con gran interés el diario protestante *Réforme*). Además, la proclamación del dogma de la Asunción, el 1 de noviembre de 1950, vino a sumarse a mi decepción. Aquel desarrollo de la teología mariana desde Pío IX y el dogma de la Inmaculada Concepción me parecía un desvío con respecto a la esencia misma del cristianismo. ¿Por qué querer quitarle a María la condición humana? Se añadía, a todo esto por fin, un problema sentimental. Desde 1949 amaba a aquella que habría de ser mi mujer durante más de diez años y pensaba que no tenía derecho, como muchos de mis hermanos hacían, a llevar una doble vida. Todos aquellos factores juntos tuvieron como resultado que en junio de 1952 decidiera dejar Saint-Séverin y la Iglesia. Y me casé en agosto de 1953, a pesar de las advertencias de personas de mi entorno que conocían a aquella con quien había de casarme y que me decían que sería un matrimonio muy inadecuado desde todos los puntos de vista (efectivamente culminaría en un divorcio once años más tarde).

J. C.: Decepción terrible para tu madre y quizá, incluso, un sentimiento de fracaso para ella, ¿no crees?

He de decir que no tuve el valor de ir a Reims para enfrentarme con ella cara a cara. Le escribí una carta; mientras lo hacía tenía la impresión de estar cometiendo un asesinato. Tenía en el espíritu la imagen de un aviador que deja caer sus bombas sobre una ciudad. Para ella, era el hundimiento de todas sus esperanzas. A ello se añadía también la idea de que ya no tendría derecho a verme. Pero, finalmente, la tensión se calmó y en los años siguientes iba de vez en cuando a visitarla a Reims.

J. C.: ¿Imagino que además de todo el dolor que suponía tu decisión, también tuviste que afrontar problemas meramente materiales?

De hecho, cuando di a conocer mi cambio de situación al CNRS, de ello resultó más bien un aumento sustancial de mi salario. Ya que el CNRS no abonaba, si mal no recuerdo, más que un cuarto del subsidio de investigación a los eclesiásticos, partiendo del principio de que podían tener otros ingresos. Pero mi situación económica seguía siendo bastante precaria. Me alojé primero en una habitación de criada en el 6.° piso del número 14 de la calle de las Pirámides, que me prestaba Jean Bassin. Pude apreciar durante el año 1952-1953 el confort que la buena burguesía parisina ofrecía a su personal. Uno o dos lavabos para una veintena de habitaciones, sin calefacción, y un calor tórrido en verano. Un día en que había invitado a un amigo a comer, algunos libros en equilibrio inestable en lo alto del armario cayeron en la fuente de patatas fritas, aún llena de aceite...

Después de mi boda, me instalé en Vitry-sur-Seine, donde seguía flotando el olor a cloro de Rhône-Poulenc. Estábamos en casa de la tía de mi mujer, pero en unas condiciones muy poco confortables. Aquellos años fueron muy duros. Además de los problemas familiares, siempre estaba inquieto por mi porvenir. En aquella épo-

ca, los investigadores del CNRS no tenían la confortable seguridad del funcionario que ahora conocen. Estaban sometidos a una renovación anual y era sabido que no se podía permanecer en el CNRS más que de forma provisional. Un año, la comisión, presa de un celo intempestivo, despidió a un gran número de investigadores. Fui salvado del naufragio y del paro por Maurice de Gandillac, que consiguió que me mantuvieran en el ámbito de los investigadores. Le estoy muy agradecido por ello, así como por la carta, muy comprensiva, que me escribió cuando le anuncié que dejaba la Iglesia. Pierre-Maxime Schuhl,[17] cuyo seminario frecuentaba, se inquietó por mi suerte. Me dijo que no tenía esperanza alguna en conseguir un puesto en la Universidad, al no ser catedrático. Me aconsejó pasar los exámenes para ser bibliotecario, lo que hice durante un año, en que aprendí muchas cosas. Pero la carrera de bibliotecario no me atraía. Así pues, permanecí en el CNRS, y continué trabajando en mi tesis doctoral.

J. C.: En suma, permaneciste en el regazo de la Iglesia durante veinte años, de los diez a los treinta años. ¿Qué piensas ahora de aquel mundo eclesiástico que conociste tan bien desde dentro?

He de decir, en primer lugar, que estoy muy agradecido por la educación intelectual, muy completa, que recibí de la mayoría de los profesores que se sacrificaron en dármela. Tanto mayor agradecimiento cuanto que –no

17. P.-M. Schuhl (1902-1984). Después de haber enseñado en el colegio de Aurillac y en varias universidades de provincia, fue movilizado en 1939. Apresado, fue internado en varios campos en Alemania. Fue nombrado profesor en la Sorbonne después de la guerra. Escribió entre otros: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934); *Machinisme et philosophie* (1938): *Le Merveilleux, la pensée et l'action* (1952). Practicaba también el arte de la pintura.

me di cuenta de ello sino más tarde– todos mis estudios secundarios y superiores fueron financiados por el arzobispado de Reims. Si no hubiera estado en el Petit Séminaire y luego en el Grand Séminaire, sin duda mis padres no habrían podido pagar mis estudios.

Diré a continuación que mi ruptura con la Iglesia no fue una ruptura con mis amigos, que siguieron mostrándome mucha simpatía, sobre todo Paul Henry, Jean Daniélou, Claude Mondésert, así como mi muy querido amigo Georges Folliet. No me alejé de la fe cristiana más que muy lentamente. Durante algún tiempo, incluso llegué a asistir alguna vez a oficios religiosos, aunque siempre me parecieron muy artificiales desde que, después del Concilio Vaticano II, se recitaban o cantaban en francés. En principio no era hostil a esta traducción, pero me parecía que ahora revelaba, sobre todo, la inmensa distancia que existía entre el mundo del siglo XX y las fórmulas míticas o estereotipadas de la liturgia cristiana, distancia que era menos sensible cuando el pueblo creyente no comprendía lo que se decía. Henri-Charles Puech tenía, creo, la misma impresión que yo cuando me dijo una vez con una gran sonrisa: «Jesús, Cordero de Dios», haciendo alusión a la traducción del *Agnus Dei*. No era el latín lo incomprensible, sino los conceptos y las imágenes que desde hacía siglos se escondían detrás de esta lengua.

El mundo eclesiástico que conocí de 1930 a 1950 es evidentemente extremadamente distinto del mundo eclesiástico actual. Hubo un tiempo en que el Concilio Vaticano II tuvo en cuenta experiencias desdichadas y críticas que habían sido desarrolladas por importantes teólogos en la primera mitad del siglo. De hecho, había leído con entusiasmo los escritos del padre de Lubac, del padre Congar y del padre Cheng, que jugaron un gran papel en la reforma realizada por el Concilio.

Pero tengo también algunos reproches que hacer. Mi principal reproche al clero de antaño se dirigirá sobre

todo a los sulpicianos, sociedad de sacerdotes fundada en el siglo XVII que dirigían la mayor parte de los grandes seminarios de Francia. Ya sea en Reims o en Versalles, se podría decir que, en su mayor parte, vivían todavía en tiempos de su fundador, Jean-Jacques Olier, personaje bastante raro, a propósito del cual el lector curioso podrá leer una página en el diario del abad Mugnier.[18] Para dar un solo ejemplo: cada día antes de las comidas, nos reunían, tanto en Reims como en Versalles, para leernos los exámenes de conciencia del señor Tronson, un sulpiciano del siglo XX. Llamábamos irreverentemente a estos ejercicios *la tronsonada*; era el aperitivo de los sulpicianos. Pero esto no es más que un detalle divertido. Lo más grave era aquel medio artificial, totalmente aislado del mundo exterior, donde se reprimían toda iniciativa personal, originalidad o toma de responsabilidades. Ignorábamos asimismo la realidad del mundo y, más particularmente, la realidad del mundo femenino. Cuando mi madre me ofreció, lo que me extrañó mucho por su parte, pedirle a la señorita Chevrot, la joven y bella organista de la catedral de Reims, que me diera lecciones de órgano, lo rechacé por miedo, por lo mucho que aquella mujer tenía de diabólico en mi subconsciente. El resultado de aquella educación confinada fue que, por mi parte, al ser ordenado cura en 1944, no estaba nada preparado para hacer frente a las realidades concretas de la vida cotidiana de la gente normal. No fue sino poco a poco como me fui liberando y afirmando. Éramos capaces, como máximo, de ejercer nuestro ministerio en el mundo *bon chic bon genre* de una parroquia burguesa, pero, por ejemplo, estábamos completamente desarmados ante la triste realidad del extrarradio de las grandes ciudades.

Creo que ahora las cosas han cambiado mucho. No obstante, pienso que la verdadera fuente del mal sigue

18. *Journal de l'abbé Mugnier*, París, 1985, pág. 378.

existiendo; es lo que llamaría el «sobrenaturalismo». Lo que entiendo por sobrenaturalismo es la idea según la cual el comportamiento puede modificarse sobre todo a través de lo sobrenatural, y que la confianza ciega en la omnipotencia de la gracia permite hacer frente a todas las situaciones. Justamente tuvimos ocasión, en aquellos tiempos, de oír hablar en los periódicos y en la televisión de historias de curas pedófilos. En este caso, se puede observar muy claramente en qué consiste el sobrenaturalismo. Los confesores y los obispos tienen tendencia a creer, demasiado a menudo, que si alguien no puede dominar ciertas pulsiones basta con que rece, sobre todo, a la Santa Virgen, y acabará por ser curado de aquellas pulsiones. De hecho, hay una falta total de psicología en esta actitud y, en aquellos recientes asuntos de pedofilia de los que hablaba, se puede decir que los verdaderos responsables son los confesores que hicieron creer a aquellos curas que bastaba con confiar en la gracia de Dios, y que rezando se puede salir fácilmente de las dificultades; y también los obispos, que deberían –de hecho se trata de simple sentido común– encontrar un ministerio que alejase a aquellos curas del contacto con los niños. En aquellos tiempos, vi situaciones en las que el cura, consciente de sus debilidades, pedía ser alejado del lugar en que estaba expuesto a peligros. Y el obispo o el superior le respondía: «Si Dios te ha puesto aquí, es que te va a dar también la gracia para superar tus dificultades; basta con rezar y todo irá bien.»

De hecho, en la teología tomista, y de una manera general también en toda la teología cristiana, el sobrenaturalismo se basa en la idea según la cual desde la Revelación y la Redención ya no hay moral natural. En el manual de filosofía escolástica que tenía se trataban todos los aspectos de la filosofía, excepto la moral, ya que se decía expresamente que era inútil enseñar la moral puramente natural a los alumnos de los seminarios; por una

parte, porque la única verdadera moral es la moral teológica y, por otra, porque si se explicase la moral natural se correría el riesgo de exponer a los alumnos al peligro del naturalismo, que consiste en creer que se pueden practicar las virtudes sin la gracia. De hecho, se puede señalar otro aspecto de esta tendencia. Nos decimos: lo que cuenta es la fe en Dios, y poco importa el hecho de que se siga siendo pecador. El padre Henry a veces me citaba, aprobándola, la fórmula de Lutero: *Pecca fortiter et crede fortius* («Peca con todas tus fuerzas, pero cree aún con más fuerza»). En el fondo era el tema de la novela de Graham Greene *El poder y la gloria*.

Está muy bien confesarse pecador, pero sería aún mejor pensar en el mal que se hace a los demás por el propio pecado. En *Le Canard Enchaîné* del 6 de diciembre del 2000 (¡pues sí, resulta que leo *Le Canard Enchaîné*!) se contaba aquel chisme de monseñor Jacques David, obispo de Évreux, que había aconsejado a un cura pedófilo que se denunciara: «Ya había aconsejado en el pasado a hermanos (es decir, a obispos), confrontados con curas en dificultades, que actuaran en este sentido.» Está muy bien. Pero *Le Canard* añadía con razón: «Son sobre todo los muchachos quienes tienen dificultades.» Estamos aquí, en efecto, ante una reacción muy eclesiástica. Lo que cuenta ante todo, desde el punto de vista de la Iglesia, es el cura en dificultades, y también la Iglesia, a la que éste pone en dificultades. No se piensa de entrada en las víctimas, no se piensa que haya que poner fin inmediatamente al peligro al que están expuestas. Podemos imaginarnos a todos los niños desgraciados que, en el pasado, y a veces todavía ahora, fueron víctimas de la conspiración de silencio que envolvía tales comportamientos. De hecho, la Iglesia no es la única que practica la hipocresía. En situaciones análogas, la armada o la policía no van a la zaga; también se muestran solidarias. Razón de Estado, Razón de Iglesia, siempre se tienen buenas razones.

Una de las consecuencias de aquel sobrenaturalismo es que los curas a menudo se creen dispensados de practicar las virtudes naturales, si es que esto puede ser útil a la Iglesia, o a sí mismos, de ahí las mentiras piadosas, los entuertos a la virtud de justicia, por ejemplo los empleados a menudo mal pagados en las empresas dirigidas por los religiosos, porque aquellos empleados están al servicio de la Iglesia y tienen que sacrificarse por ella; o incluso, como yo mismo constaté, las páginas recortadas en la *Patrología* de Migne, en la biblioteca del Institut catholique, por lectores que probablemente son eclesiásticos...

Sobre este tema quizá no sea inútil recordar una vieja historia, la del «americanismo». El americanismo era un movimiento que correspondía a ciertas características propias del catolicismo americano de finales del siglo XIX: poner atención en los problemas morales y sociales más que en los dogmas y en las devociones, respetar la libertad y responsabilidad individuales de los laicos. Traduciendo las obras de un obispo americano, monseñor Ireland (1894), y prologando una traducción de la *Vie* del padre Hecker (1897), considerado con razón o sin ella el inspirador de las tendencias propias del catolicismo americano, el abad Klein había provocado en Francia toda una disputa, a la que el papa León XIII creyó poder poner fin en 1899 dirigiendo al cardenal Gibbons, obispo de Baltimore, la carta *Testem benevolentiae*, que condenaba el americanismo. Según aquella carta, los «americanistas» sostenían, entre otras cosas, que es oportuno, en vistas a atraer mejor a los disidentes, dejar en la sombra o atenuar algunos elementos de la doctrina como si fueran de menor importancia; sostenían también la necesidad de aflojar el lazo que los fieles tenían con la autoridad eclesiástica con el fin de asegurar la libertad de pensamiento a los laicos y de dejarlos más libres para seguir la inspiración del Espíritu Santo. Recordaré que la oposición entre la

dominación clerical y la iniciativa de los laicos siempre fue un problema dentro de la Iglesia, como puede verse, por ejemplo, en el libro de Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs.* En fin, los «americanistas» consideraban que las virtudes naturales y activas son más apropiadas para los tiempos presentes que las virtudes sobrenaturales y pasivas. Aquella desconfianza romana con respecto al «naturalismo» todavía sigue viva hoy, un siglo más tarde. Y creo que los eclesiásticos están descuidando demasiado a menudo la moral natural.

J. C.: Has evocado brevemente el juramento antimodernista que te fue impuesto con motivo de tu ordenación y también el principio del movimiento de los curas-obreros. ¿Cómo sentiste la actitud de la Iglesia ante estos dos temas?

Acabo de evocar las condenas romanas. Creo que hay que deplorar la brutalidad de estas condenas. Esto empezó sobre todo con el modernismo, a finales del siglo XIX y principios del XX. Loisy, acusado de modernismo, fue víctima de una excomunión mayor. Lo que significó, por ejemplo, que un profesor en el Collège de France no pudiera asistir al entierro religioso del administrador, porque su sola presencia habría obligado al oficiante a interrumpir la ceremonia religiosa. Después de la Segunda Guerra Mundial, bajo el pontificado de Pío XII, los curas-obreros fueron condenados. A propósito de esto evocaré el libro, tan destacable, de François Leprieur, *Quand Rome condamne: dominicains et prêtres ouvriers,*[19] que muestra cómo los dominicanos, vinculados al movimiento de los curas-obreros, fueron condenados de una manera que es «atentatoria al derecho natural». Muchos fueron sancionados (prohibición de enseñar, incluso exilio) a veces sin sa-

19. Aparecido en las Éditions du Cerf, 1989. Véase también Y. Congar, *Diario de un teólogo, 1946-1956,* Madrid, Trotta, 2004.

ber las razones exactas por las que les ocurría una cosa semejante. Y, cuando había proceso, el acusado, al entrar en el tribunal no sabía de qué era acusado y no había tenido aparentemente ninguna comunicación de su dossier y ni siquiera sabía que, al final del proceso, se le impondría, bajo juramento, la obligación de guardar el secreto concerniente a todo lo que se había dicho en el curso del interrogatorio y de la condena. François Leprieur, en su conclusión, habla de la herida incurable que había dejado en los corazones la condena romana. No puedo entrar en todos los detalles, pero estamos obligados a reconocer que nos encontramos en presencia, probablemente desde Pío IX, de un sistema a la vez centralista y dictatorial que, si bien ya no entrega, felizmente, a los culpables al brazo secular para que sean ejecutados, todavía guarda al menos una huella inquisitorial y, demasiado a menudo, da testimonio de una falta grave de respeto hacia la persona humana. El Concilio Vaticano II hizo un esfuerzo meritorio para remediar esta actitud. Pero parece, desgraciadamente, que este sistema, que no tiene nada de evangélico, continúa aplicándose aún hoy. Lo extraordinario es que, desde Galileo, por tomar un ejemplo famoso, los teólogos romanos, persuadidos de poseer, sólo ellos, una verdad que consideran absolutamente inmutable, condenan severamente, en un momento dado, por sus opiniones o por sus métodos, a hombres a quienes todo el mundo, incluidos teólogos romanos, tendrán que dar la razón algunos años más tarde. El caso es flagrante en el ámbito de la exégesis.

2

INVESTIGADOR, DOCENTE, FILÓSOFO

Jeannie Carlier: A partir de 1953, ¿fuiste libre de consagrarte completamente a la redacción de tu tesis doctoral de Estado?

Empecé por hacer la edición crítica de Mario Victorino con el padre Henry. Aquella colaboración representó un viraje decisivo en el método de trabajo. Hasta entonces era un mero filósofo. Me interesaba por la metafísica y también, hay que decirlo, por la mística, especialmente por Plotino. Pero a partir de aquel momento hice mi aprendizaje como filólogo e historiador. Descubrí disciplinas filológicas que nunca había practicado, la crítica textual, la lectura de los manuscritos..., manuscritos latinos al menos. Para prepararme para esta lectura seguí algunos cursos en la École des chartes y en la IV Sección de la École Pratique des Hautes Études.

Muchos filósofos no se dan cuenta de lo que representa el estudio de los textos antiguos. A veces he llegado a trabajar un día entero traduciendo a Marco Aurelio, por ejemplo, para saber lo que puede llegar a significar tal palabra griega en un contexto determinado. Así pues, edité con Paul Henry las obras teológicas de Mario Victorino, y yo mismo la *Apología de David* de Ambrosio de Milán, los fragmentos del comentario sobre el *Parménides* que atribuí a Porfirio, también colaboré en la edición de un fragmento

griego muy interesante descubierto en Aï-Khanoum, en la frontera de Afganistán, y que tal vez sea un pasaje de un diálogo perdido de Aristóteles, y finalmente edité el primer libro de *A sí mismo* de Marco Aurelio. Ahora estoy continuando la edición de los otros libros.

También descubrí en aquel momento el método histórico. Anteriormente trataba los textos filosóficos, ya fueran de Aristóteles, de santo Tomás, o de Bergson, como si fueran intemporales, como si las palabras tuvieran siempre el mismo sentido fuera en la época que fuera. Comprendí que había que tener en cuenta la evolución de los pensamientos y de las mentalidades a través de los siglos. Henri-Irénée Marrou me incluyó en una dedicatoria en la que escribió: «Al filósofo que se ha vuelto historiador, un historiador que se ha vuelto filósofo.» La disciplina filológica es dura, pero a menudo da un cierto placer, cuando nos damos cuenta, por ejemplo, de que el texto que todo el mundo recibe es evidentemente erróneo y que, gracias al examen de los manuscritos o del contexto o de la gramática, encontramos la versión correcta, algo que me ha ocurrido alguna vez con Marco Aurelio y también con Ambrosio. Es una disciplina útil al filósofo, le da una lección de humildad: los textos a menudo son problemáticos y hay que ser muy prudente cuando se pretende interpretarlos. Es también una disciplina que puede ser peligrosa para él, en la medida en que corre el riesgo de bastarse a sí misma, y de retrasar el esfuerzo de la verdadera reflexión filosófica. Pienso que, para Paul Henry mismo, era un medio de no plantearse las graves cuestiones de la teología.

J. C.: ¿Quién es este tal Mario Victorino que nadie conoce?

Es un retórico de la ciudad de Roma que había traducido tratados de Plotino y que finalmente se convirtió al cristianismo. Dejó una obra apologética, en la que defien-

de la doctrina de la consubstancialidad entre las tres personas de la Trinidad, afirmada en el Concilio de Nicea. Esa obra es muy enigmática. Cita a Plotino, desarrolla una metafísica neoplatónica, que he creído poder atribuir a Porfirio, el discípulo de Plotino, pero recientemente Michel Tardieu ha descubierto que hay pasajes enteros de su obra que se corresponden literalmente con un texto gnóstico, el *Apocalipsis de Zostriano*, que no conocemos más que en su versión copta. Probablemente había una fuente común para aquel pasaje de Victorino y este pasaje del texto gnóstico, ¿pero cuál?

Pasé veinte años de mi vida (de 1946 a 1968), al menos en parte, traduciéndolo y escribiendo una tesis doctoral sobre él. Al final, no fue tiempo totalmente perdido. Aprendí muchas cosas trabajando en ello, tanto desde el punto de vista del método histórico como del método crítico, descubrí aspectos poco conocidos del neoplatonismo, especialmente fragmentos magníficos de un comentario sobre el *Parménides* que atribuí a Porfirio. Pero, en definitiva, quizá me demoré demasiado con aquel enigma. Me gustaría, eso sí, que finalmente alguien llegara a resolver el enigma de las fuentes de Victorino.

J. C.: En 1959 fuiste de los primeros en Francia en hablar de Wittgenstein. ¿Tiene alguna relación con Victorino?

En cierto sentido. En efecto, mis investigaciones sobre Victorino en modo alguno satisfacían mi pasión por la filosofía. Por eso, sobre todo en los años 1958-1960, frecuenté diferentes círculos de investigación: el grupo de investigaciones filosóficas de la revista *Esprit*, animado por Paul Ricoeur, donde me encontraba sobre todo con Jean-Pierre Faye; el Centre de Recherches de Psychologie comparatives de Ignace Meyerson, donde había sido introducido por Émile Poulat y donde conocí, sobre todo, a Jean-Pierre Vernant, Madeleine Biardeau, el doctor He-

caen. Ignace Meyerson organizó en Royaumont, en 1960, un coloquio muy interesante sobre la persona, en el que participé y durante el cual me hice amigo entre otros de Louis Dumont, con quien no he dejado de relacionarme. Fue también durante aquellos años de 1958-1960 cuando descubrí el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein y sus *Investigaciones filosóficas*. Me extrañó mucho constatar que aquel filósofo, a quien se presentaba como a un positivista lógico, hablaba de mística en las últimas páginas de su obra. Intenté comprender cómo era posible. De este modo me vi inducido a dar, el 29 de abril de 1959 en el Collège Philosophique que dirigía Jean Wahl, una conferencia sobre el *Tractatus*. Conozco la fecha exacta gracias al libro *Emmanuel Lévinas* de Marie-Anne Lescourret, que da una descripción muy viva de las reuniones en aquel Collège: tenían lugar en el edificio que se encuentra frente al portal de Saint-Germain-des-Prés. En aquella época escribí una serie de artículos sobre Wittgenstein, que era muy poco conocido en Francia. Incluso intenté hacer una traducción del *Tractatus*, pero se quedó siempre en un mero borrador.

En 1963, a petición de Angèle y Hubert de Radkowski, escribí, en un mes, para la colección «La Recherche de l'Absolu», un librito: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, que desde entonces ha sido reeditado a menudo. Entonces me atraía la mística de Plotino; sentía hasta qué punto era extraña a nuestro mundo moderno.

A partir de 1968 me encaminé hacia una dirección totalmente distinta, preparando de forma especial, para los encuentros Eranos, una conferencia que se titulaba: «Influencias del neoplatonismo en la filosofía de la naturaleza.» Entonces comprendí mejor la importancia de la reflexión sobre la noción de naturaleza y espero que, después de treinta años de investigaciones en este campo, quizá llegue ahora a publicarlas en un libro.

J. C.: 1964 es también un año central, desde muchos puntos de vista. Fuiste elegido director de estudios en la École Pratique des Hautes Études, sección de Ciencias Religiosas, y allí conociste a tu mujer.

No era desconocido en la V Sección de la École Pratique des Hautes Études. Había seguido los cursos de Henri-Charles Puech, presentado un trabajo bajo su dirección, que era una traducción de la obra de Mario Victorino, y seguido también los cursos de André-Jean Festugière. Lo escuché traducir y comentar la *Vida de Proclo* según Marino y el comentario de Proclo sobre el *Timeo* de Platón. Se aprendía mucho escuchándolo. Mi candidatura era sostenida ante todo por René Roques[1] y Paul Vignaux.[2] Fui escogido, creo que sin dificultad, para una cátedra de patrística latina, a causa de mis trabajos sobre Mario Victorino.

J. C.: El mismo año, en la Fundación Hardt, conoces a una alemana que será tu mujer.

Más exactamente, me la vuelvo a encontrar. Si creyese en el destino diría que mi encuentro con ella estaba escrito en el cielo. En efecto, la había visto por primera vez en el Congreso de filosofía medieval en Colonia y para mí aquello había sido un flechazo. Después intercambiamos libros,

1. R. Roques, canónigo de la diócesis de Albi, titular en la V Sección de la École Pratique des Hautes Études de la dirección de estudios: «Doctrinas y métodos de la alta Edad Media.» Lo conocí en 1945-1946, durante mi año de estudios en París, en la casa de la calle Cassette.

2. P. Vignaux (1904-1987) sucedió en 1934 a Étienne Gilson, como titular en la V Sección de la dirección de estudios titulada: «Historia de las teologías medievales»; fue presidente de la Sección de 1962 a 1972. Se interesaba sobre todo por los filósofos nominalistas de finales de la Edad Media. Militante sindicalista cristiano, jugó un papel importante en la creación de la C. F. D. T. Afiliado a la C. F. D. T. en los años sesenta, tuve ocasión de colaborar con él.

mantuvimos correspondencia, pero, habiéndose perdido una carta, todo se había parado. En septiembre de 1964 iba a la fundación Hardt en Ginebra-Vandoeuvres para finalizar, con el teólogo alemán Carl Andresen, una traducción alemana de Victorino que debía aparecer en la editorial Artemis. Cuando llegué, me dijeron que la señora Ilsetraut Marten estaba allí. Entonces comprendí que una nueva vida iba a abrirse para mí. Nos casamos en 1966 en Berlín.

Cuando me la encontré, no tenía ni idea de que mi mujer estaba escribiendo una tesis doctoral para la Freie Universität de Berlín, bajo la dirección de Paul Moraux, sobre el tema «Séneca y la tradición de la dirección espiritual en la Antigüedad», que era extremadamente próxima a mis propias preocupaciones, orientadas desde hacía tiempo hacia la definición de la filosofía como ejercicio espiritual y como forma de vida. Mi mujer ejerció una influencia muy importante en la evolución de mi pensamiento.

Pero, además, creo que le debo el estar todavía vivo. Soy un gran asiduo de los hospitales parisinos. En el curso de los últimos veinte años, he padecido cuatro operaciones muy duras. Si no hubiera tenido a mi mujer cerca de mí día y noche...

J. C.: Tu dirección de estudios en la V Sección de la École Pratique des Hautes Études se llamaba «Cátedra de patrística latina». ¿Fuiste tú mismo quien escogió este título?

Mis colegas querían mantener la tradición de la dirección de estudios representada por Paul Monceaux. De hecho, mis estudios sobre Mario Victorino, mi traducción de sus obras, podían dar la impresión de que era ante todo un latinista. Pero algunos años más tarde, mis colegas me autorizaron a cambiar el título que pasó a ser: «Teologías y místicas de la Grecia helenística y del final de la Antigüedad.» Después de haber dado algunos cursos sobre los sermones de Ambrosio de Milán y sobre las

Confesiones de san Agustín, obra maestra de la literatura universal que había empezado a traducir para la Biblioteca de la Pléiade (el proyecto fue abandonado, pero esto me dio la oportunidad de conocer a Brice Parain, a quien siempre he admirado), pude dar cursos sobre los textos místicos de Plotino, sobre Marco Aurelio y sobre la lógica antigua. Este último tema atrajo a algunos oyentes que se han vuelto célebres. L'École Pratique es una institución notable. Los oyentes son libres de venir, el director de estudios es libre de escoger sus temas. Los cursos han de ser fruto de investigaciones originales. A partir de 1971 o 1972, me hice secretario de la Sección, primero encargado de la escolaridad, después de la administración, que era una tarea muy dura. Mi primera crisis cardiaca, por una arritmia, me sobrevino con motivo de una discusión lamentable. En suma, un accidente de trabajo, me dijo el cardiólogo.

En 1968, en una Sorbonne que conserva aún la huella de los «acontecimientos», defiendo finalmente mi tesis doctoral de Estado que se titula «Porfirio y Victorino», acompañada de una tesis complementaria (publicada en 1972) que se refería a la vida y a la obra de aquel retórico cristiano tan enigmático. En el jurado están: Maurice de Gandillac, Henri-Irénée Marrou, Joseph Moreau, Pierre Courcelle, Pierre-Maxime Schuhl.

Empiezan a leerme un poco en el extranjero. En 1968 soy invitado a los encuentros de Eranos,[3] en Ascona, gra-

3. Los encuentros de Eranos, que siguen existiendo, fueron instituidos por C. G. Jung en un sitio encantador: la orilla suiza del lago Mayor, en Ascona. El primero tuvo lugar en 1933, bajo el título: «Yoga y Meditación en Oriente y en Occidente». A estos encuentros fueron invitados, entre otros (la lista es muy larga): H. Corbin, H. Daniélou. G. Holton, K. Kerény, L. Massignon, P. J. de Menasce, P. Pelliot, H. Ch. Puech, K. Raine, S. Sambursky, G. Scholem, E. Schrödinger, etc. La personalidad que más me impresionó, durante mi estancia en 1968, fue la del biólogo A. Portmann.

cias a la intervención de Henry Corbin, mi colega de la V Sección, que creía que sentía el mismo entusiasmo que él por los arquetipos de Jung, por los arcángeles y por el «imaginario». El ambiente era espléndido, y el resto de invitados muy simpáticos, pero yo no era un adepto de la ortodoxia reinante. Di una conferencia sobre la influencia del neoplatonismo en la filosofía de la naturaleza en Occidente, que no suscitó más que un entusiasmo muy moderado. Fui invitado una segunda vez en 1974. El paisaje del lago Mayor era siempre magnífico. Mi conferencia sobre la figura de Sócrates fue un poco mejor acogida, pero desde entonces nunca volví a ser invitado.

Gracias a Hans Blumenberg, me hice miembro correspondiente de la Académie des Sciences et de Littérature de Mayence. Frecuenté con asiduidad las sesiones y esto me permitió estar en contacto continuo con mis colegas alemanes.

J. C.: Así pues, hacia 1968, el título de tu cátedra es largo, Mario Victorino está detrás de ti. Te había obligado a aprender el rigor filológico y él es en parte el causante, por sus incoherencias, de que empezases a preguntarte qué es la filosofía antigua. ¿Es en esta dirección hacia donde se orientaron desde entonces tus investigaciones?

En primer lugar, en mi enseñanza, desarrollé mis investigaciones sobre los tratados místicos de Plotino y experimenté finalmente el deseo, que no se realizó sino más tarde, de hacer una traducción comentada de los tratados de Plotino. Pero Plotino mismo y, sobre todo, Marco Aurelio, sobre quien empecé a dar clases entonces, me condujeron esta vez a intentar pensar de una manera más general lo que llamo el fenómeno de la filosofía antigua; fenómeno justamente en el sentido no sólo de fenómeno espiritual, sino también de fenómeno social, sociológico. Intenté plantearme la pregunta: ¿qué era un filósofo?, ¿en qué consistían las escuelas de filosofía? Así fui empujado

a representarme que la filosofía no era una pura teoría, sino que era un modo de vida.

Hacia aquella época, de hecho, empecé a dar mucha importancia a la existencia de ejercicios espirituales en la Antigüedad, es decir, a prácticas que podían ser de orden físico, como el régimen alimenticio, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero todas ellas destinadas a operar una transformación en el sujeto que las practicaba. De hecho, también el discurso del maestro de filosofía podía adoptar la forma de un ejercicio espiritual, en la medida en que el discípulo, escuchándolo, o participando en un diálogo, podía progresar espiritualmente, transformarse interiormente. Fue por aquel entonces cuando leí el libro titulado *Seelenführung* («Dirección de las almas»), de Paul Rabbow, que exponía las diferentes formas que podían adoptar estas prácticas entre los epicúreos y entre los estoicos, y que tenía igualmente el mérito de marcar la continuidad que existe entre la espiritualidad antigua y la espiritualidad cristiana, aunque limitándose quizá demasiado exclusivamente a los aspectos retóricos de los ejercicios espirituales.

El libro de mi mujer y, al mismo tiempo, las conversaciones que tuvimos me revelaron aspectos nuevos del fenómeno que intentaba comprender. Lo que me condujo finalmente, en 1977, a publicar el artículo preliminar en el *Annuaire de la Ve section* que se titulaba «Ejercicios espirituales». Aquel artículo estaba destinado evidentemente a dar una muestra de lo que hacía en mi curso. Pero, al mismo tiempo, tuve progresivamente la sensación de que en este artículo había propuesto a aquellos que no pueden o no quieren vivir según un modo de vida religioso la posibilidad de escoger un modo de vida puramente filosófico.

J. C.: Proponer al no religioso la posibilidad de escoger un modo de vida puramente filosófico, ¿no es un programa absolutamente notable? ¿No es, incluso, lo que da sentido, en otro

nivel, a gran parte de tus investigaciones eruditas? Pero aquel artículo se llamaba «Ejercicios espirituales». ¿No hay, a pesar de todo, algo religioso en esta expresión? ¿Piensas que la única verdadera religión es la filosofía o incluso, como Porfirio, que «sólo el sabio es sacerdote»?

Creemos que los ejercicios espirituales son de orden religioso porque hay ejercicios espirituales cristianos. Pero precisamente los ejercicios espirituales cristianos no aparecieron en el cristianismo más que a causa de la voluntad del cristianismo (a partir del siglo II) de presentarse como una filosofía a partir del modelo de la filosofía griega, es decir, como un modo de vida que comporta ejercicios espirituales tomados de la filosofía griega. Las religiones griegas y romanas, que no implicaban un compromiso interior del individuo, sino que eran sobre todo fenómenos sociales, ignoraban totalmente la noción de ejercicios espirituales. Sin embargo, muchas religiones como el budismo o el taoísmo imponen a sus adeptos un modo de vida filosófico que comporta ejercicios espirituales. De este modo, puede haber ejercicios espirituales filosóficos y ejercicios espirituales religiosos. Por ejemplo, en los mejores tiempos de la laicidad, Payot, en su libro *La educación de la voluntad*, aparecido hacia 1900, recomendaba lo que he llamado ejercicios espirituales; evocaba así el retiro espiritual, que es posible, decía, incluso en medio de la multitud, o el examen de conciencia o diferentes técnicas de dominio de sí mismo.

De una manera más general, me parece que hay que tener mucho cuidado en distinguir rigurosamente religión y filosofía. A menudo he discutido esta cuestión con Fernand Brunner, el filósofo de Neuchâtel, hoy fallecido, y de quien era muy amigo. Buscaba aproximar lo máximo posible religión y filosofía, dando a la religión una tonalidad filosófica y a la filosofía una tonalidad religiosa. Por mi parte, pienso —quizá me equivoque— que hay que em-

plear la palabra «religión» para designar un fenómeno que comporta imágenes, personas, ofrendas, fiestas, lugares consagrados a Dios o a los dioses. Lo que no existe en absoluto en la filosofía. Se me dirá: pero entonces, ¿qué hay de la religión en espíritu y en verdad, la religión liberada de los aspectos sociológicos y rituales y reducida a un ejercicio de la presencia de Dios? Respondería: es del orden de la sabiduría o de la filosofía.

También por esto considero que los fenómenos místicos, incluso si podemos observarlos en diferentes religiones, no son específicamente religiosos. No comportan estos aspectos sociales que he enumerado y se sitúan, por ejemplo en Plotino, en una perspectiva puramente filosófica. Podemos observarlos en filósofos que son totalmente ateos, como Georges Bataille.

Desde sus orígenes, la filosofía se desarrolló como una crítica de la religión: crítica destructiva, por ejemplo la de Jenófanes, que decía que los hombres hicieron a los dioses a su imagen; o crítica purificadora, como las de Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y finalmente los neoplatónicos. Crítica purificadora en el sentido de que la filosofía tiende finalmente a transformar la religión en filosofía, sea desarrollando una teología (pero una teología puramente racional); sea utilizando la alegoría para pensar de una manera filosófica las diferentes divinidades, como hicieron los estoicos, para quienes Zeus era el fuego, Hera el aire, etc., como también hicieron los neoplatónicos, que identificaron a los dioses del paganismo con entidades platónicas; o sea incluso como lo hicieron los epicúreos, que se representaban a los dioses como sabios. De una manera general, la filosofía siempre ha tendido a racionalizar los mitos religiosos vaciándolos de su contenido mítico y dándoles un contenido filosófico.

J. C.: Se te podría objetar que en los siglos IV y V hubo neoplatónicos que integraron prácticas de orden específicamente

religioso en su filosofía, ya que el modo de vida filosófico comportaba ritos, los ritos de la «teúrgia», no siendo la «teúrgia» magia, sino algo que se podría parecer a la magia, en la medida en que se utilizan objetos materiales para obtener un efecto espiritual.

En primer lugar hay que reconocer que los neoplatónicos, al querer hacer corresponder a los dioses del paganismo las diferentes entidades de su sistema, mataron todo lo que daba el encanto y el horror sagrado a estos productos de la imaginación humana. Su crítica purificadora es casi una crítica destructiva. Pero, de hecho, hicieron entrar en la filosofía prácticas a veces supersticiosas y pueriles. Es totalmente exacto. Y encuentro que es algo difícilmente perdonable. Por eso no me gustan ni Jámblico ni Proclo. Esta intrusión de la religión en la filosofía siempre ha sido bastante enigmática para mí. Creo que se trata de una mala tentativa para hacer competencia al cristianismo, que, en esta época, se presenta también como una filosofía de apariencia platónica, pero asociada a ritos purificadores. Esta intrusión de la religión estaba de hecho ligada a la metafísica de los sucesores de Jámblico, que consideraban, un poco como los cristianos, justamente, que el alma había caído realmente en la materia, por una especie de pecado original, si así puede decirse, y que es a través de los ritos materiales y el socorro de la gracia divina como puede obtenerse la salvación. Esto no existe en Plotino.

J. C.: El platonismo, tradicionalmente desde Platón, está reservado a las élites. Hoi polloi, *literalmente «los numerosos», la masa, no comprende nada de ello. Ahora bien, el neoplatónico Jámblico instituye tres grados de teúrgia y prevé igualmente un nivel para los hombres ordinarios, ligados a la materia. Quizá se trate también de un intento de rastrillar tanto como los cristianos, que siempre han dicho: nuestro mensaje es universal.*

Sí, encontramos, de este modo, la preocupación de los filósofos paganos por combatir el cristianismo en su propio terreno. El emperador Juliano habría querido que los sacerdotes paganos fueran tan austeros como los sacerdotes cristianos y que se consagrasen a obras de beneficencia. En cierto modo asistimos al nacimiento de un neopaganismo, que comprende una teología y reduce los diferentes dioses a emanaciones de un Principio único e incognoscible, y un ritual purificador o sacramental, que permitiría también a los *polloi* salvarse. Gémiste Pléthon y otros humanistas intentarán resucitar este neopaganismo en el Renacimiento. Se puede descubrir así, en este neopaganismo, una contaminación del paganismo y del cristianismo.

J. C.: La mayor parte de las religiones «reales», las que la gente practica y no sobre las que teorizan los teólogos, ¿no se caracterizan por el hecho de que, a fuerza de oraciones (de sacrificios, de rituales mágicos, votos, todo lo que podamos imaginar), se puede esperar que los dioses den una salida feliz a situaciones de otro modo sin esperanza? El Dios de la Biblia, los dioses griegos se dejan doblegar. El dios de los filósofos no hace nada semejante. Un verso célebre de Homero provocó de hecho la indignación de todos los filósofos griegos: «Los dioses mismos se dejan doblegar.»

Sí. Uno de los aspectos de la crítica purificadora de los filósofos consistió en efecto en denunciar la vanidad de la oración de demanda y en subrayar lo ridículo que resulta (ya que las invocaciones más contradictorias se elevan hacia los dioses) al pedir los hombres al mismo tiempo la lluvia y el buen tiempo, su victoria y la derrota del adversario.

Pero, a este tema, hay que añadir dos matices. Por una parte el filósofo, griego o latino, bien puede dirigirse a Dios o a los dioses sin que se trate de una oración «religiosa» que intente «doblegar» a Dios; sino que, por el contrario, como dice Epicteto, se trata de un himno de

alabanza, siendo una de las tareas del filósofo estoico la de alabar a dios, es decir, para él, la Razón universal. Es un ejercicio espiritual de contemplación.

Por otra parte hay que considerar que, entre los estoicos y en la tradición platónica, la religión tiene un lugar preciso en la filosofía. Se sitúa exactamente en la teoría de los «deberes». Los deberes para con los dioses, como se quiere ver en el *Manual* de Epicteto, implican a la vez que se acepte, desde el punto de vista filosófico, su voluntad sin buscar doblegarlos, pero también que, como ciudadano que practica la religión de la ciudad, se realicen las libaciones y los sacrificios según la costumbre de los antepasados. Purificación de la noción de Dios y conformismo social coexisten así. Por eso, algunos filósofos como Cicerón, por ejemplo, al criticar la religión pueden muy bien admitir, como un elemento de la realidad social que los envuelve, la legitimidad de las prácticas religiosas, de los sacrificios, de la adivinación y de otras cosas más.

J. C.: Esta actitud crítica hacia la religión, común –con algunas excepciones– a los filósofos antiguos, ¿reaparece en el Renacimiento, después del eclipse de la Edad Media?

En la Edad Media todo cambia, porque la filosofía no es más que una sirvienta de la religión, pero desde que la filosofía se emancipa de la teología, se vuelve una crítica, o purificadora o destructora, de la religión. En todos los filósofos, tanto en Spinoza como en Kant por ejemplo, hay siempre una tendencia de la filosofía a purificar la idea de Dios y a liberarla de las representaciones propiamente religiosas. Lo que hemos llamado religión natural no es más, me parece, que una filosofía teísta, le falta lo esencial de la religión: los ritos. Reconozco, de hecho, que definiendo así la religión, contradigo un uso bastante general, que consiste en emplear la palabra religión cuando se habla de Dios o de trascendencia o de misterio. Ob-

servé el hecho en Thomas Mann,[4] que en una carta hace esta anotación: «Vivimos y morimos en un misterio y podemos, si queremos, calificar de religiosa la conciencia que tenemos de él.» Por lo mismo Einstein habló de religiosidad científica o de religión cósmica a propósito de su propia posición, que presenta así: «Experimento la emoción más fuerte ante el misterio de la vida»,[5] rechazando a un Dios que recompensa o que castiga. Merleau-Ponty, por su parte, en su lección inaugural, dijo aproximadamente lo mismo que Thomas Mann y Einstein pero, precisando bien, y con razón, que se trata de una actitud filosófica: «La filosofía nos despierta a lo que la existencia del mundo y la nuestra tienen de problemático en sí hasta el punto de curarnos para siempre de buscar como decía Bergson una solución "en la libreta del Maestro"»,[6] una actitud filosófica que Merleau-Ponty se niega a calificar de atea, ya que consiste solamente, dice, en desplazar o definir de otro modo lo sagrado.

J. C.: No eres ni catedrático ni normalista, y tampoco has sustentado una carrera escogiendo un tema de tesis muy de moda. Sin embargo, en 1982, fuiste elegido en el Collège de France. Es una iniciativa de Foucault, de quien te separan muchas cosas.

El proceso comenzó en otoño de 1980. Acababa de salir del hospital después de mi primera operación de corazón. Recibí una llamada de Foucault, al que mi auditor de la École Pratique, Pasquale Pasquino, que había tenido muchas conversaciones con Foucault, había dado a conocer mi artículo sobre los ejercicios espirituales. Me pedía

4. Thomas Mann, *Lettres*, t. III, *1948-1955*, París, 1973, pág. 424.
5. A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Barcelona, Tusquets, 1986.
6. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, París, 1953, págs. 53 y 54-55.

si aceptaba ser presentado. Quedé a la vez muy sorprendido y muy contento. La elección se hace siempre en dos tiempos. En primer lugar se vota el nombre de la cátedra, sabiendo que tal título corresponde a tal candidato determinado. Para esta primera fase hay que redactar una nota de «títulos y trabajos» y visitar a todos los profesores, científicos o literatos. Hice estas visitas en otoño de 1981. Fue una experiencia muy interesante. Me sorprendió mucho la vasta cultura literaria de los científicos y el interés que mostraban por mis investigaciones. Finalmente llegó el día de la votación; era el domingo 29 de noviembre. Mi presentador era Paul Veyne. Hacia el mediodía Foucault me anunció por teléfono que la asamblea había adoptado el título de mi cátedra. En la primavera de 1982 tuvo lugar la segunda fase de la ceremonia: la elección «nominal», que en raras ocasiones presenta dificultad. Una tercera fase, también ritual, fue la lección inaugural en febrero de 1983, en la que intenté presentar el sentido que daba a la noción de filosofía antigua. De este modo fui admitido en aquella venerable institución, cuya asamblea se reúne en torno a una inmensa mesa en presencia de un gran cuadro que representa su fundación por Francisco I. Institución notable, por la libertad que da a sus miembros de desarrollar sus investigaciones y de hacer que un público muy vasto se beneficie de ellas. Solamente le reprocharía su divisa un poco pretenciosa: *Docet omnia*. Ya que, evidentemente, en ella no se enseña todo; es más, ni siquiera cada profesor enseña toda la materia que implica su título, sino solamente el dominio particular en que, en su disciplina, cree haber hecho avanzar a la ciencia. Lo que en sí es algo muy bueno. Por mi parte, durante los nueve años de mi enseñanza, hablé de temas sobre los que había trabajado y que me eran muy caros: la filosofía como forma de vida, la actitud de los antiguos con respecto a la naturaleza, la mística plotiniana, el estoicismo de Marco Aurelio.

Así pues frecuenté, durante unos diez años, a sabios muy importantes, pero me arrepentí de no haber podido o sabido aprovecharme de ello. No pude sino entablar unas pocas amistades.

J. C.: ¿Cuáles son las impresiones generales que extraes de aquellos cuarenta años de investigación y de enseñanza? ¿Qué piensas del sistema universitario francés?

De entrada, he de reconocer que tuve mucha suerte por haber sido admitido sucesivamente en instituciones en las que uno podía entregarse a investigaciones personales. Empecé siendo investigador en el CNRS en una época en la que, en humanidades, se dejaba a los investigadores trabajar sobre todo en el proyecto que habían escogido, incluso si realizaban individualmente trabajos colectivos (hice unas fichas para el *Vocabulaire philosophique du latin médiéval* que Raymond Bayer deseaba realizar), mientras que ahora, según un método calcado de la situación que es normal en las ciencias exactas, se pide a los investigadores que colaboren en un trabajo en equipo, que a menudo los desvía del campo de sus preocupaciones y quizá también de sus competencias. De este modo a veces debemos reunir a un personal considerable para hacer un trabajo que un único investigador o un pequeño grupo de investigadores habría podido realizar mucho más rápido. Es cierto, de hecho, que el aislamiento de los investigadores de los años cincuenta o sesenta que conocí era bastante lamentable. A continuación fui admitido en dos instituciones ideales, la École Pratique des Hautes Études y el Collège de France donde, como acabo de decir, se puede conciliar admirablemente enseñanza e investigación. Fui admitido en la primera a pesar de que todavía no tenía título, de que todavía no tenía tesis doctoral, y en la segunda a pesar de que no pertenecía a la nobleza intelectual, uno de cuyos principales títulos es el de antiguo alumno

de la École normale supérieure. Ni siquiera hablaba aquel lenguaje de iniciados que es indispensable para hacerse entender hoy en el ámbito de las humanidades.

Así pues, tuve mucha suerte. Fui admitido en el CNRS gracias a la simple recomendación de Raymond Bayer. En aquella época, 1950 o 1951, los profesores, miembros de las comisiones del CNRS eran todopoderosos. A continuación fui admitido en la EPHE gracias al apoyo de René Roques, a quien había conocido en el Institut catholique, y de Henri-Charles Puech, de quien era alumno. Como acabo de decir, si fui elegido en el Collège de France fue en gran parte a causa de Pasquale Pasquino, que había hablado de mí a Michel Foucault. Era tan poco conocido que uno de los colegas de Foucault, a quien éste había recomendado mi candidatura, me había confundido con mi mujer. «¡Ah, sí, aquel que escribió el libro de Séneca!» Reconociendo que tuve mucha suerte, esbozo ya una crítica del sistema que rige las elecciones en la educación nacional. Tuve suerte a pesar de mi ignorancia respecto a todo lo que hay que hacer para tener éxito. Hay que espabilarse rápido. Los padres han de pensar desde el colegio en la mejor manera de hacer que sus hijos pasen los exámenes de la École normale supérieure o de las grandes escuelas: ¿cuál es el mejor colegio, la mejor clase preparatoria? A continuación hay que escoger bien el director de tesis, el hombre poderoso que será capaz de admitiros en el CNRS o en la universidad. Ya que todo depende del patrón.

Ya se trate de carrera o de publicación, hay que pensar en todo, hay que adoptar una táctica sabia. Durante una sesión del Collège international de philosophie, hace algunos años, casi se me reprochó el haber publicado mi libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* de una manera «confidencial» en una editorial, Études Agustiniens, que no tenía una gran difusión. Pero no tenía ninguna relación con los medios de las editoriales dirigidas al gran público y agradecí mucho a mi amigo Georges Folliet que

aceptara publicar aquella compilación de estudios. Las cosas cambiaron cuando me hice profesor en el Collège de France. ¡Curiosamente había dejado de ser transparente! Debía de serlo con anterioridad, ya que un candidato a una cátedra del Collège, que había venido a hacerme una visita de candidatura, me dijo que estaba contento de conocerme mientras que, dos o tres años antes, había participado con él en un coloquio en el que no éramos muchos: había hecho una comunicación justo antes que él, había comido varias veces delante suyo e incluso hablado con él... Pero en aquella época no era más que director en la EPHE, y en este sentido poco interesante, porque era poco eficaz desde la perspectiva de una gran carrera. No había captado especialmente su atención.

Una elección es a menudo efecto del azar, del encuentro fortuito entre diferentes intereses y diferentes políticas. En las tres elecciones de las que he hablado, de ningún modo está probado que haya sido admitido por mis méritos personales. Me equivocaría si me enorgulleciera de ello. El hecho de haber sido elegido en una institución, por muy prestigiosa que sea, no prueba en modo alguno que uno mismo sea prestigioso. A veces se habla de sistema elitista, de eliocracia, o de meritocracia. ¿Pero es una élite que verdaderamente se escoge? ¿Se hace esta elección siempre en función de las competencias, de la inteligencia, del valor moral, del trabajo? ¿Cuáles son los verdaderos factores que han contribuido a la elección? Al final no es más que un conjunto de azares: el nacimiento, la fortuna, la elección del buen colegio, la habilidad, la suerte (haber ido a parar a la pregunta que estábamos preparados para responder, o bien haber tenido un patrón fuerte o haber sido una moneda de intercambio en un negocio). Los famosos exámenes que abren carreras y aseguran el reclutamiento del personal de Estado, ¿no serían a menudo «exámenes de circunstancias y de azares»?

J. C.: Pareces no apreciar mucho los exámenes y en particular las oposiciones.

Este sistema del examen, especialmente las famosas oposiciones, ¿no perjudica la formación científica y humana de los candidatos? ¿No se privilegian demasiado a menudo las cualidades retóricas, la habilidad para tratar un tema, aunque apenas se conozca, el arte de hablar de una manera elegante y oscura? En 1841 Balzac, en *Le Curé de village*, hacía magistralmente el proceso de nuestro sistema de exámenes, que existía ya en su época (el éxito de un joven en un examen, decía, no da ninguna certeza a propósito del hombre maduro en el que se convertirá). En 1900, René Haussoulier, en su prefacio al recopilatorio de inscripciones griegas de Charles Michel,[7] hablaba de los «exámenes envilecedores», de los «horizontes limitados por la licenciatura o por la oposición», estudiantes franceses «que no tienen ni el tiempo libre ni el coraje de emprender semejantes tareas». En 1961-1962, en el informe de sus cursos, aparecido en el Anuario de la V Sección de la École Pratique des Hautes Études, el padre Festugière declaraba a su vez: «Es algo entristecedor que el estudiante francés esté totalmente desprovisto de curiosidad. Se hunden en la rutina más vacía y se ve desaparecer lo que hay de más esencial en las humanidades, que es formar espíritus.» En este principio del siglo XXI, ¿han cambiado las cosas verdaderamente?

Sea como sea, volviendo al problema que evocaba, a veces ocurre que las cualidades del candidato no son el factor decisivo de una elección. No me refiero aquí a los hombres que siempre creen hacer las cosas bien, sino al sistema electivo, que me parece defectuoso. En este sistema, la política juega demasiado a menudo un gran papel, y entiendo por política sobre todo la política local. En las

7. París, 1900.

universidades se da ventaja a los candidatos que ya están allí, lo que de hecho puede comprenderse hasta cierto punto, pero a menudo elimina totalmente la consideración de los méritos de los otros candidatos. De hecho, muchos profesores, cerca de la jubilación, piensan sobre todo en su sucesión e impiden que sean elegidos algunos candidatos que, por sus competencias, podrían comprometer y hacer inútil la elección futura de sus pequeños pupilos. Política también que legitima el deseo de tal o cual profesor a ser elegido en tal o cual academia. Pero, para esto, hay que hacerse útil. A veces se aceptarán con complacencia los consejos insistentes de algún académico que querría que escogieran a uno de sus protegidos y cuya voz sería de gran valor. De hecho, puede ocurrir también que, bajo la influencia de poderosas personalidades, alguna academia que tiene derecho a dar su punto de vista sobre las elecciones de la École Pratique des Hautes Études y del Collège de France, rechace aceptar el voto de la asamblea de una de estas instituciones, con el fin de impedir, por razones que parecen más políticas o a veces incluso religiosas que científicas, la nominación por el ministerio de tal o cual candidato. Invierte entonces el orden de la elección: aquel que ha sido elegido en segunda posición se sitúa entonces en primera posición. Esto ocurre en raras ocasiones. Pero se ha visto. Ha habido ejemplos famosos. Afortunadamente, el Ministerio de Educación Nacional no siempre se deja influenciar. De hecho se trata de un uso casi centenario ya que, en 1909, la Académie des Sciences morales ya había intentado, de esta manera, impedir al modernista Alfred Loisy que fuera elegido en el Collège de France.

En el caso del Collège de France, hay que reconocer que esta institución se ha rodeado de garantías muy serias para asegurar la objetividad de las elecciones. El candidato ha de presentar sus títulos y trabajos y un proyecto muy preciso de enseñanza que todos los miembros de la asam-

blea tienen que leer atentamente. Además, el candidato ha de hacer visitas a todos los profesores, que entonces pueden, interrogándolo, ver sus cualidades personales. Pero la asamblea está compuesta de «científicos» y de «literatos», y hay que decir que a los científicos les cuesta comprender los proyectos de los literatos y a los literatos los proyectos de los científicos, tanto más cuanto que a menudo las investigaciones de los candidatos son tan especializadas, al menos en el dominio literario, que incluso sus colegas tienen dificultades para juzgar con pleno conocimiento su valor. ¿Cómo se podría remediar esto? Quizá recurriendo al punto de vista de especialistas cuyas investigaciones estarían muy próximas a las del candidato, especialistas exteriores a la asamblea y, a ser posible, ajenos a Francia. En todo caso, hay aquí un problema real, que tal vez sea insuperable. Constato las dificultades, pero habría que sopesar durante tiempo los pros y los contras para encontrar una solución.

J. C.: ¿No hablas del CNRS?

Pertenecí al CNRS durante catorce años aproximadamente. Dada la precariedad de la situación de los investigadores en aquella época, que era el período casi heroico del CNRS, me había afiliado a un sindicato, la CFDT, para ser defendido en caso de despido. Y como, de hecho, los efectivos de la CFDT no eran muy numerosos en aquella época, incluso me vi obligado a asumir algunas funciones sindicales en el sector de las ciencias humanas, mientras que la señorita Yon, bióloga, se ocupaba de las ciencias exactas. Se trataba, por ejemplo, cuando los investigadores tuvieron derecho a tener delegados en las comisiones, de escoger a representantes de la CFDT que podrían ocupar un escaño. Yo mismo fui elegido en la comisión de filosofía a título sindical. Esto me permitió participar en el funcionamiento del CNRS y ver cómo ocurría. Desde mi humilde

punto de vista, en aquella época, el modo en que los investigadores eran reclutados era bastante defectuoso. Era el principio *do ut des* («doy para que des») lo que reinaba.

Un ejemplo característico: durante una sesión en la que participé, el presidente de la comisión, que algunas semanas antes había escogido, según parece, a los ponentes que debían leer en sesión pública sus apreciaciones sobre el dossier de tal o cual candidato, había dado el dossier de su pupilo al señor X y había tomado, para hacer el informe, el dossier del pupilo del señor X. Pero después supe que había preparado dos informes: un informe favorable, en el caso de que el señor X cumpliera su pacto, otro desfavorable en el caso de que el señor X no lo cumpliera. Se encontró con que el señor X cumplió su pacto. El candidato del presidente fue, pues, admitido y, en consecuencia, el pupilo del señor X. A los ojos de aquel presidente, poco importaba el valor real del candidato del señor X. Era solamente un medio de recompensa o de venganza.

De hecho, el sindicato CFDT no tenía mucha fuerza en el CNRS, al menos en aquella época, aunque para ser admitido como investigador había que tener el apoyo del sindicato nacional de los investigadores científicos, ligado a la FEN. Cuando, como director de estudios en la EPHE, después de 1964, quise presentar un candidato que era alguien muy notable y que demostró su capacidad a partir de entonces, no conseguí que lo admitieran. Durante los tres años que siguieron presenté el mismo candidato sin resultado. Después de lo cual le dije: «Haz que te presente el otro sindicato; ve a ver a Untel.» Fue admitido de inmediato, un año después. Así pues, el reclutamiento no se hacía según el valor de los candidatos, sino según la política sindical.

Nos habían pedido, en 1968 o 1969, consejos para la reforma del CNRS. En una carta al director de humanidades de la época, escribí que sería bueno escoger un sistema análogo al que hay en el extranjero, sea en Alemania,

sea en Suiza y creo que también en Canadá, donde, ya se trate del reclutamiento de un investigador o de la constitución de un laboratorio de investigaciones o de una subvención para un libro, se pide un informe a especialistas externos a la comisión, que incluso, muy a menudo, son extranjeros.

Esta preponderancia de algunas personalidades universitarias o sindicales ha contribuido, pienso, en algunos sectores, al desarrollo armonioso del CNRS al menos en el dominio de las humanidades. Cuando estaba en la comisión de filosofía tenía la costumbre de decir: «En la naturaleza es la función lo que crea el órgano, pero en el CNRS es el órgano lo que crea la función.» Con eso quería decir que si el poderoso profesor o el poderoso sindicalista Untel tenía ganas de tener un laboratorio subvencionado, le bastaba con presentar un vago proyecto de investigación que acto seguido era juzgado como indispensable, sin que la comisión se preguntase seriamente si aquel proyecto era verdaderamente urgente y útil en el marco general de la disciplina. De hecho, un día había hecho reír a una comisión de reforma del CNRS hablando, en una metáfora terriblemente incoherente, de los «tiburones que se ganan la parte del león». Tenía razones para estar furioso.

J. C.: Sin duda no eres más blando con respecto al funcionamiento de las bibliotecas universitarias.

Dejo de lado el problema de sobras conocido de la Biblioteca Nacional de Francia, para limitarme a las bibliotecas universitarias. Cuando se ha estado en otros países, cuando se han visto bibliotecas en Canadá, en Inglaterra, en Alemania, en Suiza (no he estado en los Estados Unidos), se constata que el acceso de los estudiantes a los documentos es mucho más fácil y más abundante que en Francia. En Canadá, vi bibliotecas en las que hay peque-

ños despachos donde los estudiantes pueden trabajar y utilizar los ordenadores. En Gran Bretaña y en Canadá, los estudiantes tienen acceso a los departamentos de las bibliotecas. En Alemania había un acceso a los departamentos en la biblioteca de Francfort; en Berlín, en una inmensa sala, los estudiantes tenían a mano prácticamente toda la literatura útil, todos los libros básicos, las colecciones de textos, las colecciones históricas. En la sala de lectura de la biblioteca de la Sorbonne hay algunos diccionarios y también –lo cual es un progreso enorme– la Collection des Universités de Francia (los textos bilingües del fondo griego y latino), pero aún así es muy insuficiente.

Lo más preocupante es que los estudiantes, a los que cuesta mucho encontrar su sitio, hallan mil obstáculos a la hora de conseguir los libros que se están encuadernando o que están en préstamo o que han sido robados. Hace varios años, durante un invierno, la mitad de la sala de lectura de la biblioteca de la Sorbonne se sumergió parcialmente en la oscuridad; esto duró varios meses sin que pudiera hacerse la menor reparación: o bien los estudiantes venían con linternas, o bien no venían. Entonces protesté a la administración de la biblioteca, lo que no sirvió de nada. ¡Quizá por falta de crédito! ¿Pero no era un caso en que tendrían que haberse desbloqueado algunos créditos urgentemente? Habría que hablar también de la gran miseria de las bibliotecas de provincia. Una vez critiqué ante Marrou la calidad de una tesis de doctorado. Me respondió: «Oh, qué quieres, trabaja en una provincia.»

J. C.: Antes de jubilarte, en otoño de 1991, ¿te distrajiste alguna vez un poco a lo largo de tu carrera, hiciste algo más que enseñar o escribir libros?

Tuve la suerte de que mis padres se compraran un piano y me hicieran recibir clases cuando tenía cinco años. Recibí lecciones de piano hasta que entré en el Petit

Séminaire a la edad de diez años. Entonces tocaba sonatas de Mozart, de Beethoven, valses de Chopin. Con unos años más, decía que había que tocar Mozart por la mañana, Beethoven a mediodía y Chopin por la noche. A continuación, aprendí a tocar el órgano, que es un instrumento maravilloso hecho para las grandes naves de las catedrales con el que da la impresión de tener toda una orquesta a tu disposición. Mi participación en los oficios litúrgicos consistía en tocar el órgano. El responsable de la música litúrgica en el Grand Séminaire me reprochaba que tocara fragmentos demasiado sentimentales o demasiado románticos. Me entregó una libreta de obras de Bach para clavecín, exigiendo que no tocase nada más. Me vengué ejecutando un fragmento que contenía tresillos, de una manera tan lánguida que acudió a mí, furioso, diciéndome que seguramente había tocado algo más que no era la música de Bach. Le enseñé, triunfal, la página de música. La música de Bach para órgano es algo admirable. En mi juventud el piano era una pasión para mí. En la casa familiar lo tocaba varias horas al día. Después de haber dejado la Iglesia, continué tocando mucho, pero finalmente el trabajo y las preocupaciones ya no me dejaron tiempo libre. Aunque a menudo me he esforzado en volver a ello. Incluso retomé algunas lecciones durante todo el año pasado. A veces escucho música trabajando cuando el esfuerzo de reflexión no es demasiado apremiante. He oído decir que Merleau-Ponty también lo hacía. Algunas óperas me fascinan, por ejemplo, *El Caballero de la rosa* que escucho, en videocasete, todos los años durante la noche de fin de año. Adoro a Wagner: comparto este entusiasmo que, liberado de la pesadez, planeaba sobre el mundo de aquí abajo escuchando su música. Pero están también César Franck, Gabriel Fauré y el *In Paradisum* del *Réquiem*, y también Gustav Mahler, de quien algunos pasajes de la sinfonía *Resurrección* me parecen expresar el surgimiento de la existencia.

No haré la enumeración de todas mis lecturas. No recordaré sino los autores que he releído a lo largo de mi vida. Estaba Montaigne, que me hizo descubrir la filosofía antigua y que todavía no he explorado del todo hasta ahora, de tan inagotable que es.

Rilke fue mi breviario, sobre todo durante los años 1945-1960. Lo descubrí en 1944, gracias al libro de Gabriel Marcel *Homo viator*, que contiene un capítulo muy hermoso: «Rilke, testimonio de lo espiritual.» Leí las *Elegías* y los *Sonetos a Orfeo* en la excelente edición comentada de Angelloz. Como ya he dicho, quería hacer una tesis sobre Rilke y Heidegger con Jean Wahl, porque Heidegger había dicho que las *Elegías* expresaban en forma poética lo que había querido decir en *Ser y tiempo*. Wahl se entristeció mucho cuando renuncié a ello y se puso furioso con Raymond Bayer: «¡No se contenta con robarme mi tiempo (Bayer mordía siempre al menos un cuarto de hora del curso de Jean Wahl que seguía), sino que además se lleva a mis alumnos!» No sé si Heidegger habría aprobado el verso de la séptima *Elegía*: «Ser es aquí un esplendor», pero me lo repetía a menudo. También leí las *Cartas a un joven poeta*, los *Diarios de Malte Laurids Brigge*, *El libro de horas*. Allí se hablaba mucho de Dios, pero de una manera muy distinta a como se hacía en el cristianismo; se hablaba de un Dios que ha de venir, de un Dios que empezamos a hacer por medio de nuestra existencia, de un Dios que vive todas las vidas, incluso las más humildes. Por su crítica de la civilización industrial y técnica, Rilke me hizo sentir también intensamente el desgarramiento que se produjo entre el hombre y la tierra, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y la unidad cósmica. Entusiasmado por Rilke hice, alrededor de 1950, peregrinaciones rilkeanas a Sierre, donde visité el castillo de Muzot y donde me encontré con Rudolf Kassner, un amigo de Rilke; y a Rarogne, donde vi la tumba de Rilke. Y en todo aquel paisaje del Valais, de aquel valle del Rhô-

ne antes de que se tirase al lago Léman, siento siempre la presencia de Rilke. Me arrepiento de no haber visto el paisaje de Duino.

En la época en que descubría a Rilke también hacía otro descubrimiento, el del romanticismo alemán, gracias al libro de Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*. Por eso me apasioné durante mucho tiempo con Novalis; especialmente con *Los discípulos de Saïs* y sus *Himnos a la noche*, también con Schelling, con Lichtenberg, que no es verdaderamente un romántico, pero a quien siempre leo y releo, de tan divertidos que son sus aforismos, aunque, sobre todo, profundos.

Me interesé por Goethe, sobre todo a partir de 1968 —mi comunicación en Ascona sobre la filosofía de la naturaleza me había llevado a ello—; fui seducido por su comprensión estética de la ciencia y de la naturaleza, que finalmente no tiene un gran valor científico, pero que anuncia ya, me parece, la filosofía de la percepción de Bergson y Merleau-Ponty. Me gustó mucho su crítica a la verborrea humana, ociosa y fatua, que opone al silencio y a la gravedad de la naturaleza, que se expresa en dibujos muy elocuentes. A partir de aquel momento, leí y releí *Las afinidades electivas*, *Wilhem Meister*, *Fausto*, sobre todo el *Fausto II*, donde encontré la herencia de la idea epicúrea y estoica del valor del instante presente. Es una obra inagotable. A fuerza de leer a Goethe y libros sobre Goethe, me di cuenta, de hecho, de que no era el olímpico que nos imaginamos habitualmente. Era un personaje un poco decepcionante desde el punto de vista humano, a menudo falto de coraje, un poco dado a la bebida, con ideas raras como la de ofrecerle a un hijo suyo una guillotina como juguete. Sobre todo, no hay serenidad goethiana sino, por el contrario, como espero mostrar en mi próxima obra, un hombre dividido entre el terror y la maravilla.

Otro autor que he leído y releído es Nietzsche, pero no entero. Finalmente, estoy lejos de conocer el fondo de

su pensamiento. Lo descubrí en primer lugar a través de un libro de Ernst Bertram, *Nietzsche. Ensayo de mitología*, que me encantó ante todo por su forma: el libro tiene la originalidad de reagrupar todo tipo de detalles significativos de la obra de Nietzsche en torno a temas, símbolos unificadores, por ejemplo, el cuadro de Durero, *El caballero, la muerte y el diablo*, o bien la figura de Sócrates, o paisajes como Portofino, Venecia. Creo que este método es fecundo, porque vincula la obra de un autor a sus diversas experiencias, a sus visiones. Independientemente, y de forma inusitada, el libro me reveló a Nietzsche en la extraordinaria riqueza de su vida interior. Aquel libro de Bertram, que Thomas Mann admiraba, fue criticado por los especialistas del pensamiento nietzscheano, especialmente por Charles Andler, porque descuida demasiado la doctrina de Nietzsche. Pero personalmente encuentro que el hombre Nietzsche se revela bien en el libro con todas sus contradicciones. Gracias a Bernard Condominas, tuve la suerte de hacer reeditar la traducción de la obra (que apareció en 1932) haciendo que fuera precedida de un prefacio en el que hablé sobre todo de Bertram y del círculo de Stefan George, al que pertenecía; un Bertram cuyas ideas y cuya vida, es cierto, se pueden criticar. En cuanto a Nietzsche, lo leo como se leen aforismos, deleitándome siempre con su perspicacia y su lucidez.

En un orden de ideas completamente distinto, pero al menos lo mencionaré, hay un novelista moderno que adoro, es David Lodge, a causa de la verdad y del humor de sus retratos del medio universitario, así como del medio católico. Es a la vez divertido y profundo.

J. C.: ¿Pero tu jubilación es también muy dada al estudio?

En efecto, aprovecho esta libertad para escribir libros que esperaban desde hacía años a ser redactados: traducciones comentadas de Plotino, un estudio sobre los *Pen-*

samientos de Marco Aurelio (*La Citadelle intérieure*), una traducción del libro I de Marco Aurelio (la continuación llegará pronto, espero). Me alegré mucho también de poder escribir la pequeña obra *¿Qué es la filosofía antigua?* También intento acabar un estudio, que empecé hace unos treinta años, consagrado al tema del velo de la Naturaleza. Mi nieto, que tiene ocho años, acapara gran parte de mi tiempo. A veces, me pide que escriba en el ordenador los cuentos que inventa y que me dicta caminando a lo largo y ancho de mi despacho. Estoy muy contento y muy orgulloso de él.

3

EL DISCURSO FILOSÓFICO

Arnold I. Davidson: Tendemos a abordar un texto filosófico antiguo como si fuera un texto filosófico moderno, es decir, como una teoría sistemática del mundo, del hombre, etc., una suma de proposiciones que podemos demostrar o rechazar, por así decirlo, en abstracto. Pero, según tu perspectiva, es un error de orientación tratar de la misma manera los textos de la filosofía antigua y los de la filosofía moderna. ¿Puedes explicar las diferencias fundamentales entre estos dos tipos de textos y, por tanto, entre los dos tipos de lectura necesarios?

Tienes toda la razón. Los textos de la filosofía antigua son extremadamente distintos de los textos de la filosofía moderna. La primera de las diferencias es que los textos de la filosofía antigua siempre se relacionan con la expresión oral, con el estilo oral. Por ejemplo, los diálogos de Platón estaban destinados a ser presentados en lecturas públicas. Incluso aquellos textos (que eran muy austeros) de los comentadores de Aristóteles se presentaban a los alumnos, en primer lugar, oralmente. A menudo han llegado hasta nosotros gracias a las notas que los alumnos habían tomado durante el curso. También podemos suponer que los textos de los presocráticos eran antes leídos en público. De hecho, no era un fenómeno exclusivo de la filosofía ya que, como dice el lingüista Antoine Mollet, todas las obras literarias de la Antigüedad tenían una relación con la expresión oral: es esto, sobre todo, lo que explica «la impresión de lentitud

que dan».[1] Piensen lo que piensen algunos historiadores, estoy convencido de que la civilización antigua, e incluso la de la Edad Media, estuvieron dominadas por la expresión oral. De ello resulta que los textos filosóficos de la Antigüedad siempre estuvieran destinados a un público restringido: a diferencia del libro moderno, que puede ser leído en todo el mundo, en cualquier momento y por quien sea, en millares de ejemplares, los textos antiguos tenían destinatarios muy precisos, ya fuera el grupo de los alumnos, ya un discípulo particular al que se escribía; y siempre se escribía también en circunstancias particulares, precisas: sea porque ponían por escrito las lecciones que se habían dado, sea porque se escribiera a un corresponsal que hubiera planteado una pregunta. Y, precisamente, lo que también caracteriza a la gran mayoría de los escritos filosóficos de la Antigüedad es que se corresponden con un juego de preguntas y de respuestas, porque la enseñanza de la filosofía, durante casi tres siglos, es decir, desde Sócrates hasta el siglo primero antes de Jesucristo, se presentaba, casi siempre, según el esquema pregunta-respuesta. Se trataba siempre de responder a una pregunta, que era planteada por un alumno o, por el contrario, por el maestro, Sócrates por ejemplo, para obligar al alumno a comprender todas las implicaciones de su propio pensamiento. Esta cultura de la «pregunta» siguió subsistiendo en la escolástica de la Edad Media.

De este modo la enseñanza se practicaba, en gran parte, en forma de diálogo. Es verdad que más tarde, después del primer siglo de nuestra era, algo moderno se introdujo: se empezaron a explicar los textos de Platón, de Aristóteles, de Crisipo, de los otros estoicos, de los epicúreos y a comentarlos. Pero, como ha señalado Hans Georg Gadamer,[2] aquellos comentarios son tam-

1. A. Meillet, *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 32 (1931), Comptes rendus, p. 23.

2. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2002, pág. 413.

bién preguntas planteadas al texto; y, en gran parte, la exégesis seguía consistiendo en responder a una pregunta: se trataban las cuestiones filosóficas por medio de la exégesis. La cuestión: «Platón pensó que el mundo es eterno», por ejemplo, servía para tratar la cuestión: «¿Es el mundo eterno?» Así pues, finalmente, de un extremo al otro de la historia de la filosofía antigua casi siempre nos encontramos con la misma situación: los escritos filosóficos responden a preguntas. Por ejemplo, en su *Vida de Plotino*, Porfirio dice que Plotino había compuesto sus escritos en respuesta a las preguntas que se planteaban en el curso. Estamos, así, en presencia de un fenómeno extremadamente interesante: el pensamiento que se expone en el escrito no se desarrolla para exponer un sistema total de la realidad. Aquel sistema total de la realidad existe probablemente en el espíritu de Platón, o de Aristóteles, o de Epicuro o de Crisipo, pero se supone solamente en la respuesta a las preguntas o en el género de preguntas que se plantean. El escrito mismo no consiste en exponer de una manera sistemática. A esto se añade que, a causa de esta situación de los escritos, que están siempre estrechamente ligados a la enseñanza, las preguntas y las respuestas se dan en función de las necesidades de los auditores: el maestro que escribe o de quien se escriben las palabras, conoce a sus discípulos, sabe, por las discusiones precedentes, lo que saben y lo que no saben; también conoce su estado moral, los problemas que se les plantean; a menudo habla también en función de cada situación particular. Estamos siempre en presencia de un escrito más o menos circunstancial, y no ante una exposición de carácter absolutamente universal, válida para todos los tiempos y todos los países; aquel está, por el contrario, muy particularizado. Todo lo que acabo de decir se opone al método estructural, preconizado especialmente por Victor Goldschmidt, que tiende

a minimizar la parte de expresión oral en la filosofía antigua.[3]

A. D.: Esto significa que la expresión oral tiene sus propias obligaciones y que no son para nada las del escrito moderno, el cual no está en modo alguno ligado a la expresión oral o a una enseñanza para un grupo particular. ¿Piensas que el diálogo es un género privilegiado de la filosofía antigua? El diálogo como género filosófico casi ha desaparecido hoy entre nosotros: tenemos, sobre todo, tratados sistemáticos. ¿Qué piensas de la prioridad del diálogo como género literario ligado a un grupo muy específico, a un auditorio muy específico?

Es cierto que en la Antigüedad el diálogo era una de las formas más fundamentales de la enseñanza. Digamos, simplificando, que podía adoptar formas bastante diversas. Podía adoptar las de un ejercicio de argumentación con reglas codificadas. Estaba a la vez destinado a formar el espíritu y a preparar al discípulo para las justas oratorias de la ciudad o el tribunal. También podía presentarse bajo la forma de un libro de entretenimiento que, a veces, se reducía a una única pregunta de un discípulo, pregunta a la que el maestro respondía con una larga exposición magistral, pero dirigiéndose siempre a un auditorio bien definido. En cierto sentido, como dice Epicteto a propósito de las conversaciones de su maestro Musonio, cada uno tenía la impresión de que Musonio se dirigía a él en particular.[4] Cicerón, al principio del libro II de su *De finibus*, describe bien estas distintas formas de diálogo. Pero lo que cuenta ante todo para nuestro propósito es la forma dialogada, el esquema pregunta-

3. V. Goldschmidt, «Réflexions sur la méthode structurale en histoire de la philosophie», en *Métaphysique, Histoire de la philosophie*, recopilatorio de estudios ofrecido a Fernand Brunner, Neuchâtel, 1981, pág. 230-231.

4. Epicteto, *Pláticas*, III, 23, 29.

respuesta del que ya hemos hablado. Es muy interesante constatar que los latinos, cuando hablaban de un escrito filosófico, lo llamaban «diálogo», por ejemplo cuando designaban las obras de Cicerón o de Séneca en las que siempre se encuentran preguntas planteadas por un interlocutor real o ficticio.

En la Antigüedad, la filosofía es, pues, esencialmente diálogo, se trata más de una relación viva entre personas que de una relación abstracta con ideas. «Intenta formar, más que informar», por retomar la excelente fórmula de Victor Goldschmidt,[5] empleada por él a propósito de los diálogos de Platón.

Pero hay que precisar también que en la Antigüedad había otros géneros literarios filosóficos, por ejemplo el comentario, que ya hemos evocado y del que ya hemos dicho que consistía en plantear preguntas a propósito de un texto, pero también en una exposición sistemática de tipo geométrico, a partir del modelo de los *Elementos* de Euclides: lo vemos esbozarse en Epicuro (*Carta a Pitocles*) y encontrar su forma perfecta en Proclo (*Elementos de teología* y *Elementos de física*). Creo que su objetivo era menos el de entregarse a un ejercicio teórico de axiomatización que permitir al discípulo adquirir, gracias a la demostración rigurosa, una certeza inquebrantable en los dogmas de la escuela que habían de reglar su vida. Pienso que está bastante claro en el caso de Epicuro, pero esto también es muy posible en el caso de Proclo.

A. D.: En la Antigüedad, existían también otros géneros filosóficos que hoy han desaparecido: por ejemplo las «consolaciones», la correspondencia. Ahora bien, parece que en un momento determinado el tratado sistemático invadió toda la filosofía: «consolaciones» y correspondencias se volvieron puramente privadas; ya no había verdaderos diálogos, salvo al-

5. V. Goldschmidt, *Les* Dialogues *de Platon*, Paris, 1947, pág. 3.

guna excepción. ¿Qué hemos perdido con la ausencia de estos diferentes géneros literarios?

Las consolaciones y las correspondencias son géneros literarios en los que el filósofo comenta a sus discípulos o a sus amigos, en circunstancias precisas, un acontecimiento enojoso, en el caso de las consolaciones, y las diferentes circunstancias de la vida, en el caso de las correspondencias, como las cartas de Epicuro y de Séneca. Son, en definitiva, otras formas de diálogo. Estas formas literarias –diálogo, consolación, correspondencia– continuaron existiendo en la Edad Media, en el Renacimiento e incluso en el siglo XVII, pero precisamente en forma literaria, sin necesidad de que la enseñanza de la filosofía tuviera una forma dialógica. De este modo tenemos diálogos de Berkeley, de Hume y de otros filósofos. Las cartas de Descartes a la princesa Elisabeth del Palatinado a veces adoptan la apariencia de cartas de dirección espiritual, dignas de la Antigüedad. Creo que los tratados sistemáticos, escritos con la intención de proponer un sistema en sí mismo, han de ser fechados en los siglos XVII y XVIII (Descartes, Leibniz, Wolff). Los géneros literarios antiguos desaparecen entonces progresivamente.

Me preguntas si hubo pérdida desde este punto de vista. En primer lugar hay (luego volveremos a ello) una pérdida parcial, aunque muy real, de la concepción de la filosofía como forma de vida, como elección de vida y también como terapia. Se ha perdido el aspecto personal y comunitario de la filosofía. Además, la filosofía se ha hundido cada vez más en una vía puramente formal, en la búsqueda, a todo precio, de la novedad en sí misma: se trata para el filósofo de ser lo más original posible, si no creando un sistema nuevo, sí, al menos, produciendo un discurso que, para ser original, se quiere muy complicado. La construcción más o menos hábil de un edificio conceptual se convertirá en un fin en sí mismo. De este modo,

la filosofía se ha ido alejando cada vez más de la vida concreta de los hombres.

Hay que reconocer, por otro lado, que esta evolución se explica por factores históricos e institucionales. Desde la estrecha perspectiva de las universidades, como se trata de preparar a los alumnos para el estudio de un programa escolar que les permitirá obtener un título de funcionarios y les abrirá una carrera, la relación personal y comunitaria desaparece necesariamente para dar lugar a una enseñanza que se dirige a todos, es decir, a nadie. Desgraciadamente, pienso que es extremadamente difícil en nuestros días resucitar el carácter dialógico de la filosofía antigua. Me parece que esta forma dialógica de la enseñanza no se puede realizar más que en las comunidades al estilo de las escuelas antiguas, organizadas para vivir la filosofía en común (*symphilosophein*, como se decía entonces). Quizá esto sería posible en comunidades que fueran de tipo monástico. Pero creo que, en la vida cotidiana y en la vida universitaria, sería muy artificial.

No obstante, sin que volvamos a una forma dialógica de la enseñanza, parece que asistimos, desde principios del siglo XIX hasta ahora, a un redescubrimiento de la fecundidad filosófica y ética del diálogo, es decir, de la relación del Yo y del Tú que se esboza en Schleiermacher y Feuerbach, y luego se desarrolla en Buber y también en Habermas.

A. D.: Se pueden constatar las estrechas relaciones que hay entre el significado filosófico de un texto y su género literario, lo que es muy evidente en tu interpretación de los Pensamientos *de Marco Aurelio. Si pensamos que estos* Pensamientos *son un tratado sistemático, constatamos asimismo todo tipo de incoherencias, de contradicciones, como si no hubiera estructura. Pero si comprendemos bien el género literario y la relación entre género literario y finalidad filosófica de los* Pensamientos *de Marco Aurelio, podemos comprender el texto desde otro*

punto de vista, podemos ver en él una lógica que de ningún modo es la lógica de un tratado sistemático moderno. ¿Puedes explicar cómo un texto como el de Marco Aurelio puede mostrar una vez más la necesidad de situar a la vez género literario y especificidad filosófica en la Antigüedad?

El libro de Marco Aurelio es un ejemplo privilegiado para ilustrar este problema de los géneros literarios. En el fondo, los diferentes historiadores, en el curso de las edades, comprendieron los *Pensamientos* de Marco Aurelio en función de su propio ideal del género literario filosófico. Y, por otro lado, hay que destacar que los ingleses que tan bien trabajaron sobre Marco Aurelio en el siglo XVII, es decir, Thomas Gataker y Méric Casaubon (que no era inglés pero que vivía en Inglaterra), vieron enseguida cuál era el *verdadero* género literario de los escritos de Marco Aurelio: emplearon la palabra griega *hypomnemata*, palabra que designa las notas que se toman para uno mismo, y vieron además que se trataba de exhortaciones que Marco Aurelio se hacía a sí mismo. Por el contrario, durante el mismo siglo XVII, el francés Jean-Pierre de Joly se imaginaba que el carácter aparentemente deshilvanado de los *Pensamientos* de Marco Aurelio venía del hecho de que había escrito un tratado sistemático, que había sido hecho pedazos y que alguien había intentado volver a poner en orden; un poco como lo que les había ocurrido a los *Pensamientos* de Pascal. En tiempos del romanticismo se pensaba que era un diario íntimo, como el diario de Amiel o de Maurice de Guérin: Marco Aurelio, en la noche de las batallas sobre el Danubio, expresaba su disgusto por la vida, su tristeza.

Se ha vuelto recientemente a la posición de Gataker y de Casaubon, especialmente en un artículo de Brunt,[6] y

6. P. A. Brunt, «Marcus Aurelius in his Meditations», *Journal of Roman Studies*, 64 (1974), pág. 1-20.

en el libro de Rutherford,[7] así como en mis trabajos: nos hemos encontrado con la idea de que Marco Aurelio se esforzaba por despertar en él los dogmas estoicos que debían gobernar su vida, pero que perdían su forma persuasiva; había, pues, que intentar persuadirse de nuevo sin cesar. Su objetivo es tener a mano, de manera eficaz, los dogmas estoicos y, especialmente, los tres preceptos fundamentales de Epicteto: no admitir nada en el espíritu que no sea objetivo, dar siempre como fin a las propias acciones el bien de la comunidad humana, conformar los propios deseos al orden racional del universo. Hay, pues, una lógica interna en el libro de Marco Aurelio. Pero, para poder despertar estos principios en todas las circunstancias, hay que adoptar la forma del aforismo, la fórmula corta y chocante que les vuelve a dar vida. Es éste un aspecto muy interesante, creo, para comprender también en términos más generales la filosofía antigua. Desde esta perspectiva, fui influido, en mi juventud, por el cardenal Newman, que escribió una *Grammaire de l'assentiment*, en la que distingue entre los asentimientos nocionales y reales; en inglés *notional* y *real assent*. El asentimiento nocional es la aceptación de una proposición teórica a la que nos adherimos de una forma abstracta, como una proposición matemática, 2 y 2 son 4. Esto no compromete a nada, es puramente intelectual. El *real assent* es algo que compromete a todo el ser: comprendemos que la proposición a la que nos adherimos cambiará nuestra vida. Newman desarrolló esta teoría desde la perspectiva de la apologética cristiana, pero pienso que esto puede aplicarse también al caso particular de Marco Aurelio: lo que quiere hacer es tener un *real assent* de los dogmas, las proposiciones estoicas –por ejemplo, que no hay más bien ni mal que el bien y el mal morales y, por ejemplo, también que

7. R. B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, Oxford, 1989.

los otros hombres son parientes entre sí por la misma razón y que, en consecuencia, hay que perdonarlos–. Para llegar a este asentimiento real, hay que utilizar la imaginación, también los razonamientos y toda una disciplina psicológica.

A. D.: A propósito de este problema, encuentro notable que se puedan leer las Investigaciones filosóficas *de Wittgenstein en el mismo contexto: no se trata en modo alguno de un tratado sistemático; si se lee como un tratado sistemático se dice, como a veces ocurre en Estados Unidos, que está lleno de incoherencias, mal redactado –las mismas críticas que se han dirigido al escrito de Marco Aurelio–, mientras que, de hecho, como bien mostraron Stanley Cavell y otros, es un tipo de* diálogo: *muchos pequeños diálogos que se renuevan cada vez, ya que cada vez hay que superar una tentación, operar una verdadera terapia para cambiar la vida y no solamente la opinión del interlocutor, que es a su vez Wittgenstein mismo, que tiene que cambiarse a sí mismo. Así pues, no es indiferente que hayas sido el primer francés en haber descubierto a Wittgenstein: en un texto de 1959 o 1960 («Juegos de lenguaje y filosofía»), empleaste quizá por vez primera la expresión «ejercicios espirituales» para hablar de Wittgenstein, e insististe en el hecho de que en Wittgenstein hay toda una terapéutica, que no hay una sistematicidad de tipo moderno. Esto sugiere que podemos encontrar incluso hoy el género literario y el tipo de filosofía de la Antigüedad: de este modo, en cada momento de la historia de la filosofía se puede encontrar un autor que intenta renovarla. ¿Por qué piensas que este modelo –la filosofía como forma de vida, como necesidad de transformarse– sigue estando tan vivo, aun cuando ha sido un poco ocultado por todas las cosas que has indicado, la universidad, etc.?*

Querría ante todo hacer un pequeño paréntesis. Has insistido en el hecho de que los lectores de Wittgenstein encontraron que había demasiadas incoherencias en las

Investigaciones filosóficas. También hay que decir, a propósito de la génesis que hay en mi obra de la noción de filosofía como elección de vida o de la noción de ejercicios espirituales, que empecé reflexionando sobre este problema: cómo explicar la incoherencia aparente de algunos filósofos. Incluso di una conferencia en Munich en los años sesenta, que nunca fue publicada, que se llamaba, creo, «Sistema e incoherencia en filosofía». Siempre me chocó que los historiadores dijeran: «Aristóteles es incoherente», «san Agustín compone mal». Y esto me condujo a la idea de que las obras filosóficas de la Antigüedad no se componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una disposición determinada. Es un punto bastante importante, creo: no ha partido de consideraciones más o menos edificantes sobre la filosofía como terapia, etc., como competidora con el budismo, por ejemplo... No, se trataba verdaderamente de un problema estrictamente literario, que era el siguiente: ¿por qué razón los escritos filosóficos antiguos dan en general esta impresión de incoherencia? ¿Por qué es tan difícil reconocer el plan? Para responder a tu pregunta sobre una posible renovación del modelo antiguo de la filosofía, me quedaría por el momento, ya que es nuestro propósito actual, con el problema de los géneros literarios. Creo ante todo que la expresión oral de la civilización antigua desapareció definitivamente a partir de la invención de la imprenta, que será a su vez superada por Internet, y he dicho hace un momento que dudaba de la posibilidad de hacer revivir el carácter dialógico de la enseñanza filosófica. Pero tienes razón al destacar que del Renacimiento a nuestros días hubo autores que intentaron renovar en sus escritos géneros literarios antiguos. Podemos citar, por ejemplo, los *Ensayos* de Montaigne, que recuerdan totalmente el género de los tratados de Plutarco; las *Meditaciones* de Descartes, que son ejercicios espiri-

tuales que tienen en cuenta el tiempo que necesitará el lector para llegar a cambiar su mentalidad y a transformar su manera de ver; los *Exercices* de Shaftesbury, inspirados por Marco Aurelio y Epicteto; los aforismos de Schopenhauer, de Nietzsche o el *Tractatus* de Wittgenstein.

En cierto sentido podríamos decir que hubo siempre dos concepciones opuestas de la filosofía, una que ponía el acento en el polo del discurso, y otra que lo ponía en el polo de la elección de vida. Ya en la Antigüedad, sofistas y filósofos se enfrentaban. Los primeros intentaban brillar por las sutilezas de la dialéctica o la magia de las palabras, los segundos pedían a sus discípulos un compromiso concreto con una determinada forma de vida. Esta situación finalmente se perpetuó, a veces con el predominio en algunas épocas de una tendencia o la otra. Creo que los filósofos nunca llegarán a desembarazarse de la autosatisfacción que experimentan en el «placer de hablar». Sea como sea, para permanecer fiel a la inspiración profunda –socrática, podríamos decir– de la filosofía, habría que proponer una nueva ética del discurso filosófico, gracias a la cual renunciaría a tomarse a sí mismo como fin en sí o, peor aún, como medio de hacer mercadería de la elocuencia del filósofo, y se convertiría en un medio de superarse a sí mismo y de acceder al plan de la razón universal y de la apertura a los otros.

4

INTERPRETACIÓN, OBJETIVIDAD Y CONTRASENTIDO

Arnold I. Davidson: Toda una corriente contemporánea insiste en el hecho de que es imposible dar una interpretación objetiva de un texto, que la interpretación depende siempre del punto de vista del intérprete. Este problema hermenéutico ha de ponerse en relación con la cuestión siguiente: «¿La voluntad del autor, lo que el autor ha querido decir, es lo más importante para comprender un texto, o bien lo es la autonomía del texto mismo?» En consecuencia, para interpretar un texto, ¿hay que intentar encontrar la intención del autor, y podemos hacerlo de un modo más o menos objetivo?

Es una cuestión que me he planteado a menudo después de haber leído las teorías de Hans Georg Gadamer, las cuales, como decías, muestran muy bien cómo el sujeto interpreta los textos en función de su subjetividad; así como la muy interesante *Introduction à la philosophie de l'histoire* de Raymond Aron, que habla de la dificultad de ser objetivo. He de reconocer que estas teorías tienen un mérito: con razón han revelado las ilusiones que podíamos hacernos sobre la objetividad del historiador, sin tener en cuenta la influencia de sus pasiones, de sus rencores, de su situación social y de las opciones filosóficas sobre sus interpretaciones. Es muy cierto, pero ése no es más que un aspecto del problema. Creo, en efecto, que este relativismo presenta un peligro, ya que ha conducido

muy rápidamente a una posición que, en cierto sentido, Foucault mismo había aceptado en un momento determinado: por una parte, el exegeta es incapaz de saber realmente lo que quería decir el autor y, por otra parte –y sobre todo–, el autor mismo ya no existe. Desde entonces, se emiten interpretaciones en las que se dice cualquier cosa a propósito de lo que sea. No soy el único en considerar que esto es muy peligroso, y muchos ejemplos lo demuestran. Me han chocado especialmente las apreciaciones que hace Gombrich en uno de sus libros sobre arte:[1] reflexiona sobre el sentido de la estatua de Eros situada en Piccadilly Circus, en lo alto de una fuente construida entre 1886 y 1897 para honrar la memoria del séptimo conde de Shaftesbury, un gran filántropo. Gombrich enumera las sucesivas interpretaciones que se han dado de este monumento. En aquella época, el escultor Albert Gilbert había declarado que quería simbolizar la caridad cristiana de Shaftesbury con ayuda de la figura de Eros. Sin embargo, a continuación se propusieron explicaciones de todo tipo, que ahora no podemos enumerar. Inspirándose en este ejemplo, Gombrich enuncia firmemente el principio según el cual, para interpretar una obra de arte o un texto, hay que buscar, ante todo, la intención del autor. A este respecto cita un libro muy importante de D. E. Hirsch[2] que trata sobre la interpretación de las obras literarias. Hirsch distingue entre sentido y significación. Muestra que hay un sentido que el autor quiere, una intención que debemos esforzarnos por captar. Pero, luego, reconoce que es posible descubrir significaciones diferentes que diversos públicos pueden dar a la obra. Esto explicaría las interpretaciones sucesivas de la estatua de Eros en Piccadilly Circus. Por otro lado, tal o cual expre-

1. E. H. Gombrich, *Imágenes simbólicas. Estudio sobre el arte del Renacimiento*, Barcelona, Debate, 2001.
2. D. E. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Heaven, 1967.

sión, tal o cual símbolo pueden, por sí mismos, tener implicaciones diversas. Por ejemplo, la elección de la figura de Eros puede comportar por sí sola, a causa de las representaciones colectivas concernientes a la figura de Eros, algunas implicaciones que escapan a la voluntad del autor. Como decía André Gide en *Paludes*: «Si bien sabemos lo que queríamos decir, no sabemos si no decíamos más que eso. Siempre se dice más que "eso".» Hay también otra aportación importante del libro de Hirsch. Insiste mucho en el hecho de que el sentido de un texto, pretendido por el autor, depende mucho del género literario en el que se sitúa este texto. Vemos que este libro, que de hecho está muy matizado, va a contra corriente de la moda actual. ¿Es por esto por lo que todavía no había sido traducido al francés hasta ahora, a pesar de mis esfuerzos por hacer que fuera traducido? Se podría creer que no solamente en Roma hay una Congregación del Índice.

A. D.: Las personas que critican la idea de que se pueda encontrar el sentido de un texto a través de la voluntad del autor, conciben la voluntad del autor como una realidad psicológica secreta, que debemos desalojar. Se puede decir que has encontrado la «clave» para leer los Pensamientos *de Marco Aurelio sin introducir en ellos secreto alguno, o algún descubrimiento psicológico o biográfico.*

Podemos reconocer en los aforismos del libro de Marco Aurelio un esquema ternario, la distinción entre tres disciplinas o tres ascesis: la disciplina de los deseos, la disciplina de la acción y la disciplina del juicio, que consisten respectivamente en conformar los propios deseos, las propias acciones y los propios juicios a la razón. La presencia de este esquema, fácilmente reconocible a lo largo de las páginas de este libro, nos muestra que responde a una intención del autor: estas repeticiones no

están destinadas, por ejemplo, a informar a los lectores a propósito de una doctrina estoica. No, la intención del autor es clara. Se trata, para Marco Aurelio, de reactualizar, de despertar a sí mismo los dogmas que han de conducir la vida. Los manuscritos llaman al libro de Marco Aurelio: «A sí mismo», y esto corresponde perfectamente a la intención del autor. No son «pensamientos» destinados a otros, o efusiones de la sensibilidad del autor. No se trata aquí de un descubrimiento psicológico o biográfico. La intención del autor se inscribe claramente en el contenido y la forma de la obra. Sin embargo, hay que reconocer que, para un intérprete moderno, es muy difícil captar el sentido que un autor ha querido transmitir y su intención. Es muy fácil caer en el anacronismo porque ignoramos mucho de las condiciones históricas en las que escribió: a quién tiene en mente, a quién, quizás, imita. Así, hemos creído que Marco Aurelio nos entregaba, en su libro, sus estados de ánimo cotidianos o que Agustín, como Rousseau, se confesaba en sus *Confesiones* o que Platón exponía metódicamente su sistema en sus *Diálogos*. De hecho, el título de Agustín, *Confesiones*, quiere decir «alabanzas a Dios», como muestran claramente las primeras líneas de la obra. Alabanzas por lo que Dios hizo por Agustín, pero también por el hombre en general; ya que Agustín tiende a considerar los acontecimientos de su vida como símbolos de la historia de la salvación. Por ejemplo, describiendo el famoso robo de peras cometido en su juventud, quiere describir de hecho la falta de Adán al tomar el fruto prohibido en el jardín del Edén. Las alusiones a los textos bíblicos que aparecen en este texto lo muestran claramente. En cuanto a los diálogos de Platón, sin entrar en la disputa sobre la enseñanza oral de Platón, me parece que todo el mundo estará de acuerdo en decir, con Victor Goldschmidt, que Platón los escribió no para informar, sino para formar. Sea como fuere, como bien ha señalado Hirsch, el primer medio

para reconocer la intención del autor es buscar el género literario al que pertenece la obra.

De una manera general, en efecto, en el caso de los autores antiguos, las reglas del discurso están rigurosamente codificadas. Hay que tener en cuenta que escriben en un sistema tradicional que obedece a exigencias propias de cada género literario; no se escribe de la misma manera cuando se exhorta a alguien, cuando se le consuela, cuando se expone una doctrina o cuando se dialoga. Para comprender exactamente el alcance de una afirmación, y con más razón el sentido general de una obra, hay que distinguir cuidadosamente, en primer lugar, lo que el autor *debe* decir, por ejemplo, porque es platónico o estoico o porque utiliza tal o cual género literario o porque se dirige a tal o cual auditorio más o menos formado; a continuación, lo que el autor *puede* decir: puede, por ejemplo, exagerar la presentación de una doctrina para implicar mejor a los espíritus, o ser infiel a los dogmas de su escuela, porque quiere adaptarse a un destinatario determinado; finalmente, lo que el autor *quiere* decir, su intención profunda, por ejemplo, en el caso de Marco Aurelio, la exhortación a sí mismo, en el caso de las *Confesiones* de Agustín, no confesarse, sino cantar la obra de Dios en el mundo y en el hombre.

Podríamos preguntarnos si los autores arcaicos o los fundadores de alguna escuela están, también ellos, condicionados por una tradición o por géneros literarios preexistentes. Yo creo que sí. En historia, no hay nunca un comienzo absoluto. Los primeros pensadores de Grecia fueron influenciados por modelos orientales. Gérard Naddaf[3] mostró la importancia, en los escritos de los presocráticos, de un esquema ternario (génesis de los dioses, génesis del hombre, génesis de la ciudad), heredado de

3. G. Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de «phusis»*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter, Canadá, 1992.

los mitos cosmogónicos babilónicos, género literario en el que se sitúa el Génesis bíblico. Encontramos este esquema en el *Timeo*, que también es una génesis, una historia de las generaciones. Estos autores se vinculan así a una tradición que les antecede. Los fundadores de escuela son tributarios de tradiciones múltiples: Platón, por ejemplo, ha de situarse en las tradiciones socrática, pitagórica y sofística. De hecho, creo que fue Bergson quien dijo que todo filósofo piensa como reacción contra otro pensador. Pero esta situación también lo condiciona, le impone una problemática determinada, a veces restringe el impulso de su pensamiento.

Por otro lado, como has dicho, si se habla de voluntad del autor, no se trata de psicología más o menos secreta. Este tipo de interpretación psicológica se basa en la idea de que una obra de arte es la expresión de una individualidad única, idea romántica que no tiene en cuenta las obligaciones que pesan siempre sobre el autor. Por lo que respecta al mundo antiguo, no tiene en cuenta lo que era entonces la composición literaria. La voluntad del autor es de hecho la elección que ha hecho por lo que respecta al objetivo de su obra, su modo de presentación, su método, la manera como ha sabido jugar con todas las reglas que se le imponían.

Hay que manejar con mucha precaución la psicología histórica; no creer, por ejemplo, como se ha querido demostrar, que todo el siglo II d.C. era hipocondríaco porque Frontón, el maestro de retórica del futuro Marco Aurelio, escribiera a éste a propósito de sus enfermedades, o porque Galiano diera conferencias de anatomía ante los aristócratas romanos. Una vez más, hay que intentar determinar las verdaderas intenciones. Por el contenido de las cartas, se ve que Frontón no tiene la intención de contar con complacencia sus dolencias, sino que quiere simplemente excusarse por sus ausencias. En cuanto a los aristócratas romanos, no se trata de curiosidad malsana,

sino de curiosidad científica. Sabemos que estos personajes eran aristotélicos, o sea, apasionados de la investigación científica. El que Lucrecio, como buen epicúreo, buscara liberar a los hombres de la angustia no significa que él mismo fuera un ansioso. Hablar de la «ansiedad de Lucrecio»[4] es muy fortuito.

Existen también casos en los que el autor no quiere decir todo lo que dice, y en los que no todas las frases de un texto expresan necesariamente su pensamiento. Se trata sobre todo de casos en los que el autor utiliza, sin decirlo, a otro autor, como ocurre bastante a menudo, al menos al final de la Antigüedad (y a veces en nuestros días...). Por ejemplo, los padres latinos y los padres griegos a veces han querido ilustrar sus sermones con bellos pensamientos tomados de los paganos. Así, citan a Plotino, pero sin decirlo, y a menudo con *una* sola frase; se ve bien la relación que hay entre aquella frase y el sentido general del sermón. Luego, quieren citar aquel pasaje de Plotino a causa de una frase. Citan el contexto de la frase, aunque el contexto hable de algo distinto que aquella frase que les importa. Entonces muchos intérpretes dicen: Ambrosio o Gregorio de Nisa fueron plotinianos. Pero no se puede endosar al autor toda la doctrina contenida en aquel contexto que ha sido citado con demasiada profusión. Hay, por consiguiente, frases que están en el texto del autor, pero que no se corresponden con una aserción por su parte. No se puede decir que en aquel momento la intención del autor sea afirmar tal o cual doctrina. Para desentrañar de una manera probable la voluntad del autor hay que hacer una crítica mirando con lupa su texto.

A. D.: Entonces, ¿crees que es posible alcanzar cierta objetividad en la interpretación?

4. Dr. Logre, *L'Anxiété de Lucrèce*, París, 1946.

Todo el trabajo del intérprete debe consistir en intentar, en la medida de lo posible, localizar hechos objetivos. Por tomar un ejemplo extraído de la Antigüedad tardía, si leemos un texto de Ambrosio de Milán y encontramos en él un texto griego de Orígenes traducido palabra por palabra, como me ocurrió con su sermón sobre la *Apología de David*, una cosa es cierta: hubo un contacto con aquel texto griego; y a veces es tan flagrante (siempre a propósito de un texto de Orígenes traducido por Ambrosio) que hemos podido, gracias al latín de Ambrosio, encontrar la palabra griega que faltaba en el texto de Orígenes. He aquí un dominio en el que alcanzamos el rigor científico. La gran idea que me inculcó Paul Henry fue justamente que las comparaciones «doctrinales» no son concluyentes, sino solamente las comparaciones «literales». Es decir que, cuando se buscan relaciones doctrinales, lo que hacen la mayoría de los historiadores, podemos sostener que tal autor fue influido por tal otro únicamente por algunas similitudes vagas, lugares comunes, que son retomados por muchos autores. Pero eso no prueba nada de nada. Por el contrario, cuando tenemos verdaderamente una acumulación de paralelismos textuales indiscutibles podemos concluir, de manera objetiva, la existencia de una relación entre los autores. No es más que un ejemplo en un dominio particular, pero podríamos enumerar muchos otros. Así, los paralelismos entre estructuras conceptuales muy particulares, expresadas en un vocabulario característico, pueden también ser concluyentes, por ejemplo el esquema ternario común a Epicteto y a Marco Aurelio, del que he hablado varias veces. Aquí también se pueden localizar hechos objetivos.

El problema de la objetividad científica es extremadamente interesante desde el punto de vista mismo de los ejercicios espirituales. Desde Aristóteles, se ha reconocido que la ciencia debía ser desinteresada. Quien estudia un texto o microbios o las estrellas ha de deshacerse de su

subjetividad. Gadamer y Raymond Aron dirán: es imposible, pero pienso que al menos éste es un ideal que hay que intentar alcanzar por medio de una determinada práctica. Así, los sabios que tienen el raro coraje de reconocer que se han equivocado en tal caso particular o que intentan no dejarse influir por sus propios prejuicios hacen un ejercicio espiritual de desprendimiento de sí mismos. Digamos que la objetividad es una virtud, de hecho, muy difícil de practicar. Hay que deshacerse de la parcialidad del yo individual y apasionado para elevarse a la universalidad del yo racional. Siempre he pensado también que el ejercicio de la política democrática, tal como debería ser practicado, debería corresponder a esta actitud. El desprendimiento de sí es una actitud moral que se le debería exigir tanto al político como al sabio.

A. D.: Pasemos a otro aspecto de tu pensamiento a propósito de la objetividad de la interpretación. Te cito: «Las investigaciones sobre el pasado han de tener un sentido actual, personal, formador, existencial.» Siempre has insistido en este punto, y así se plantea la cuestión siguiente: ¿cómo conciliar la objetividad de la interpretación, aun siendo probable, con el sentido actual *de un texto filosófico? Encuentro extraordinario lo que has escrito en el prefacio al libro de Bertram sobre Nietzsche.*[5] *«La escritura de la historia, como probablemente toda actividad humana, deberá ser una* coincidentia oppositorum *que se esfuerce en responder a dos exigencias contrarias, tan urgente la una como la otra: para percibir y evaluar la realidad histórica hará falta, por una parte, un compromiso consciente y total del yo, y, por otra parte, un desprendimiento total del yo, una objetividad y una imparcialidad queridas. A mis ojos, solamente la ascesis del rigor científico, aquel desprendimiento de sí que exige un juicio objetivo e imparcial, po-*

5. E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, París, 1990, Prefacio de Pierre Hadot, pág. 34.

drá darnos el derecho de implicarnos a nosotros mismos en la historia, de darle un sentido existencial.» ¿Qué queda, entre estas dos exigencias, de la posibilidad de un sentido «actual» para un texto?

No recuerdo haber escrito esto, pero estoy muy contento de que lo cites porque corresponde muy bien a lo que siento hoy sobre este problema. Pienso que la primera de las exigencias, para un sabio, para alguien que lee un texto antiguo, es apuntar a la objetividad y, a ser posible, a la verdad. Es decir, que no sirve de nada deformar el sentido de un texto para intentar adaptarlo a las exigencias de la vida moderna, o a las aspiraciones del alma, etc. El primer deber es, ante todo, el propósito de objetividad.

De hecho, siempre hay que esforzarse, cuando ello es posible, por situar el texto en su perspectiva histórica. Es extremadamente importante no cometer anacronismos, con las prisas por dar al texto un sentido actual. Querría a este respecto evocar brevemente una de mis preocupaciones constantes en la interpretación de los textos, precisamente para evitar el anacronismo: el esfuerzo por volver a situar, en la medida de lo posible, las obras en las condiciones concretas en que fueron escritas; condiciones espirituales, por una parte, es decir, tradición filosófica, retórica o poética; condiciones materiales, por otra, es decir, medio escolar o social, exigencias debidas al soporte material de la escritura, circunstancias históricas. Toda obra ha de volver a ser situada en la *praxis* de la que emana.

Pero, como decía Aristóteles a propósito del placer, al esfuerzo por la objetividad se añade un suplemento, un aumento, que es la posibilidad de encontrar en él nuestro alimento espiritual. Esta vez, en cierto sentido, estamos implicados en la interpretación. Si intentamos comprender objetivamente un texto, creo que ello puede llevarnos a continuación, casi espontáneamente, a descubrir su sen-

tido humano, es decir, a situarlo, incluso si ello no es en modo alguno edificante, en el problema general de la humanidad, del hombre. Así pues, en el fondo, podemos hacer como hacían los estoicos a propósito de sus representaciones: primero empezar por el juicio adecuado y objetivo –he aquí lo que se ha dicho– y, a continuación, emitir eventualmente el juicio de valor: esto tiene tal o cual significado para mi vida. Esta vez, podemos hablar de un retorno a la subjetividad, una subjetividad que por otro lado se esfuerza por elevarse a una perspectiva universal.

De hecho, el sentido querido por el autor antiguo nunca es actual. Es antiguo y ya está. Pero puede adquirir para nosotros un significado actual, en la medida en que se nos puede mostrar, por ejemplo, como la fuente de algunas ideas actuales o, sobre todo, porque puede inspirarnos una actitud actual, tal o cual acto interior, tal o cual ejercicio espiritual. Sobre este tema creo que es muy interesante lo que ha escrito Raymond Ruyer:[6] «Nadie, salvo los especialistas, se interesa demasiado por las posturas del estoicismo, sacadas de la física de Heráclito, o por las de la moral epicúrea o del atomismo de Demócrito. Pero, como actitudes, el estoicismo y el epicureísmo siempre están muy vivos.» Así pues, habrá que distinguir, de la ideología que antaño la justificaba, la actitud concreta actualizable. Para actualizar un mensaje de la Antigüedad, hay que desprenderlo de todo lo que marca su época, hay que «desmitologizarlo», como decía Bultmann a propósito del Evangelio. Hay que intentar ir por el camino interior, con la actitud concreta que implica. Hay, por ejemplo, en el epicureísmo, una actitud de acogida del presente que es siempre válida, que no tiene en cuenta las teorías sobre el mínimo y el máximo de placer, teorías muy técnicas, por otro lado, que Epicuro había toma-

6. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, París, 1974, pág. 220.

do, según parece, de Aristóteles. De manera análoga, la actitud estoica que consiste en concentrarse en el presente, sin dejarse aplastar por el pasado o inquietarse por el porvenir, es algo que sigue siendo válido. De hecho, puede ocurrir que una fórmula antigua esté totalmente libre de estos condicionamientos mitológicos o sociológicos de los que hemos hablado. Por ejemplo, cuando Marco Aurelio escribe: «Pronto lo habrás olvidado todo, pronto todos te habrán olvidado», el aforismo nos habla directamente. Hay, podríamos decir, un valor eterno. Nietzsche habla de la «buena frase, demasiado dura desde el punto de vista del tiempo, imperecedera en medio de todo lo que cambia».[7] El sentido querido por Marco Aurelio estaba ligado a su necesidad de exhortarse a sí mismo a pensar en la muerte. En este sentido, está marcado históricamente. Pero puede ser reactualizado sin ninguna dificultad.

A. D.: Si te entiendo bien, esto quiere decir que, después de la búsqueda de objetividad, hay un segundo momento de evaluación. Y para evaluar un texto antiguo, tenemos que hacer algo para actualizarlo. No hay que deformarlo, sino que hay que volver a emplearlo en otro contexto, desde el punto de vista de nuestras exigencias actuales. Esto implica que lo que queda de importante es el núcleo de significado que ha de ser reactualizado. Esto hace pensar en tu idea de que existen actitudes filosóficas universales, es decir, un tipo de platonismo universal, de epicureísmo universal, etc., siempre igual a sí mismo, pero siempre en un contexto diferente y que siempre ha de ser reactualizado.

Evidentemente, afirmar que hay actitudes universales supone algo así como la idea de una naturaleza humana.

7. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, t. II, Madrid, Akal, 2000; *Fragmentos póstumos*, § 168, t. III 2, Madrid, Teknos, 2000.

Digamos, al menos, que estas actitudes son transhistóricas y transculturales. Al evocar esta cuestión en *La Citadelle intérieure*, decía, si recuerdo bien: hay, en definitiva, muy pocas actitudes posibles con respecto a la existencia y, sin haber padecido influencias de orden histórico, las diferentes civilizaciones son inducidas a tener, a este respecto, actitudes análogas. Para los chinos, es evidente. En *¿Qué es la filosofía antigua?*, puse aquel ejemplo extraordinario de Pirrón, que intentaba llegar a la perfecta indiferencia viviendo una vida completamente igual a la de los otros hombres, que se ocupaba del cerdo de su hermana y que iba a vender aves de corral al mercado, y a continuación la actitud del filósofo chino Lie Tseu, que hacía exactamente lo mismo, ocupándose del cerdo y de las tareas de la casa para ayudar a su mujer. Esta actitud de indiferencia –por ejemplo: permanecer siempre igual, sean cuales sean las circunstancias; negarse a juzgar el valor de las cosas; negarse a decir: esto está bien, esto está mal; aceptarlo todo en la vida; hacerlo todo como los otros hombres, pero sin atarse a nada, siendo indiferente a todo– es la actitud escéptica. No quiero decir escéptica en el sentido en que se entendía esta palabra en el siglo XVII, es decir, significando un rechazo intelectual de la certeza, sino que tanto por un lado como por el otro, en Grecia y en China, se trata del rechazo a establecer diferencias de juicio de valor entre las cosas. Ésta es una actitud que parece universal, que un hombre puede por lo demás descubrir por sí mismo, no tiene necesidad de leer esto o lo otro, puede llegar a ello él solo. Olivier Lacombe comparó la mística de Plotino con ciertas tendencias del pensamiento hindú. Podríamos decir que hay, tanto por una parte como por la otra, un esfuerzo por superar toda dualidad. ¿No podemos pensar que esta analogía se funda en una de las formas universales de la experiencia mística? Otro ejemplo: la actitud estoica, que consiste en no oponerse al destino, y también en situarse en una pers-

pectiva universal, se vuelve a encontrar en China; los textos chinos citados por Jacques Gernet son muy concluyentes. Por su parte, Émile Bréhier había comparado la actitud estoica con ciertas actitudes budistas. Asimismo, también podemos concebir muy bien que el epicureísmo, es decir, una actitud de relajación, pueda ser universal. Esta idea de una universalidad de las actitudes espirituales puede situarse también en la perspectiva del esfuerzo por desasir, de su tenaza mítica y tradicional, lo esencial de una actitud, de una elección de vida.

A. D.: Querría mencionar otro dominio metodológico que has esbozado en un pequeño texto de 1968: «Filosofía, exégesis y contasentido».[8] *Subrayas que en la historia de la filosofía existen contrasentidos e incomprensiones que, dices tú, «a menudo han provocado una evolución importante en la historia de la filosofía y que particularmente hicieron aparecer nociones nuevas». Evidentemente el contrasentido no es un modo de la objetividad, pero has señalado la importancia de lo que llamas los contrasentidos creadores.*

En el pequeño texto del que hablas, de hace treinta años, quizás fuera un poco temerario al formular en cierto sentido principios generales para comprender la evolución de la historia de la filosofía. Al hablar de los contrasentidos en la historia de la filosofía, pensaba sobre todo en la filosofía antigua. Conocemos bien, por ejemplo, las deformaciones que Aristóteles hizo en el pensamiento de los presocráticos. Los neoplatónicos no les fueron a la zaga al intentar sistematizar de manera artificial nociones dispares y a menudo inconciliables extraídas de los diálogos de Platón y, lo que es más, aproximándolas a nociones míticas sacadas de los poemas órficos o de los *Oráculos*

8. Retomado en *Études de philosophie ancienne*, París, 1998, pág. 3-11.

los caldeos. La hermenéutica antigua, sobre todo neoplatónica, hace decir a los textos todo lo que les quiere hacer decir, y cae así tranquilamente en multitud de contrasentidos, que pueden adoptar las formas más variadas. Para esto tiene ya a su servicio un instrumento muy eficaz, la alegoría, que permite dar a los textos los significados más alejados de su sentido original; alegoría cara a los estoicos, los platónicos y los cristianos, ya que permitirá, especialmente a estos últimos, reivindicar la continuidad entre el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento, como mostró M. Tardieu.[9]

Es cierto que con motivo de las falsas interpretaciones y contrasentidos aparecieron conceptos nuevos. Un buen ejemplo de ello es, me parece, el aforismo de Heráclito que traducimos habitualmente bajo la forma: «A la Naturaleza le gusta ocultarse (*physis kryptesthai philei*).» Había estudiado la historia de la interpretación de este texto en mis cursos del Collège de France del año 1983 y espero publicar pronto un libro sobre este tema. El sentido original de este aforismo es muy difícil de determinar. Sin retomar toda la discusión diré únicamente que me parece que este sentido está relacionado con la antítesis entre la vida y la muerte. Dado el sentido de la palabra *physis* en aquella época, esto podría ser o bien: «Lo que hace nacer tiende a hacer morir» o «Lo que ha nacido tiende a morir». Pero, con la evolución del sentido de la palabra *physis* en los siglos siguientes, el aforismo adoptó sentidos muy diferentes en las diferentes filosofías. Filón de Alejandría, que lo cita al principio de nuestra era, le da el sentido: «A la Naturaleza le gusta ocultarse», lo que me parece un contrasentido en relación al sentido original, tanto más cuanto que, para Filón, la Naturaleza no es más que el Dios creador. Desde esta perspectiva, la Naturaleza

9. M. Tardieu, *Leçon inaugurale*, pronunciada el 12 de abril de 1991, París, Collège de France.

se esconde porque es trascendente. El aforismo adopta incluso un sentido nuevo entre los neoplatónicos. Para ellos, la Naturaleza corresponde a la parte inferior de la realidad, al mundo sensible y a las divinidades inferiores. Si a la Naturaleza le gusta ocultarse, ya no es a causa de su trascendencia, sino, por el contrario, a causa de su debilidad y de su inferioridad. Y, desde esta perspectiva, «ocultarse» significa envolverse en los velos del cuerpo y del mito. No puedo elaborar ahora toda la historia de este tema, diré solamente que en Heidegger el aforismo de Heráclito vuelve a adoptar un sentido nuevo; lo traduce así: «Ocultarse pertenece a la predilección del Ser.» Identifica, pues, *physis* y Ser: ocultarse es propio de la esencia misma del Ser. Lo que aparece son los entes. Pero su aparición misma, aquello por lo cual aparecen, es decir el Ser, se niega a revelarse. Aquello que hace aparecer se esconde. De este modo podemos ver desprenderse toda una serie de sentidos nuevos de tres palabras enigmáticas, de las que ni siquiera estamos seguros de saber qué sentido quería darles su autor. Es posible, en todo caso, hablar de contrasentidos creadores, creadores de nuevos sentidos, ya que estos sentidos implican conceptos de los que Heráclito ni siquiera podía tener una idea. Esto no quiere decir que estos contrasentidos sean creadores de verdad.

Lo que me impresionó en 1968 fue aquella acumulación de incomprensiones, de falsas interpretaciones, de fantasías alegóricas, que se habían sucedido a lo largo de la historia, al menos de la filosofía antigua; por ejemplo, la historia de la noción de *ousia*, es decir, de esencia o de sustancia, desde Aristóteles hasta las disputas teológicas de los padres de la Iglesia y de los escolásticos. ¡Vaya torre de Babel! Es desconcertante pensar que la razón opera con métodos tan irracionales y que el discurso filosófico (y también el discurso teológico) haya podido evolucionar al azar de las fantasías exegéticas y de los contrasentidos. Pero éste es un problema que no se puede tratar

en unas pocas frases y he sido, como acabo de decir, temerario al abordarlo en un texto tan corto.

A. D.: Hemos hablado en primer lugar de la objetividad, después de la búsqueda de un «sentido actual», luego de los contrasentidos creadores. Quizás a veces un contrasentido creador esté ligado a la exigencia de un sentido actual. ¿Hay una relación entre el contrasentido y la exigencia de un sentido «actual»? La actualización del pensamiento antiguo ha exigido a veces contrasentidos. ¿Piensas que hay dos exigencias, objetividad y sentido «actual» y que a veces la reactualización pasa por un contrasentido?

Para responderte, tomaré un ejemplo tomado de Husserl, que ya desarrollé en mi lección inaugural del Collège de France. Al final de sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl cita, para ilustrar su pensamiento, una fórmula de Agustín: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.* «No busques fuera. Vuelve a ti mismo, es en el hombre interior donde habita la verdad.» Este texto de Agustín es una cita de una epístola de san Pablo. Pero, tal y como se presenta en Agustín, esta cita es un contrasentido en relación al texto de san Pablo. La falta no viene de Agustín, sino de la versión latina de la Biblia que cita. Esta versión ha reunido indebidamente elementos que pertenecían a dos frases diferentes. En la primera frase, Pablo dice que desea que *Cristo habite* (a) en el corazón de sus discípulos. En la segunda frase, Pablo desea que sus discípulos sean fortalecidos *por lo que respecta al hombre interior* (b). La versión latina que cita Agustín presenta el texto siguiente: «Que Cristo habite (a) en el hombre interior (b).» Este grupo de palabras no corresponde evidentemente a la voluntad del autor. Pero Agustín reconoce en él su propia doctrina. Substituye a Cristo por la Verdad, lo que para él es evidente. Da a la fórmula un sentido nuevo, sirviéndose de ella para afirmar que la Verdad se en-

cuentra en la conversión del yo hacia sí mismo. Husserl se sirve de esta fórmula vinculándola de hecho a otra fórmula, la del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo.» Y escribe: «El oráculo délfico "Conócete a ti mismo" ha adquirido un sentido nuevo. Primero hay que perder el mundo por la *epoché* (es decir, por la puesta entre paréntesis fenomenológica del mundo), para volver a encontrarlo a continuación en una toma de conciencia universal de sí mismo: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*» Estamos en presencia, en primer lugar, de una actualización de la fórmula paulina que Agustín vuelve a emplear para describir la actitud de la conversión interior, luego ante una actualización de Husserl de la fórmula délfica, para quien el conocimiento de sí se vuelve toma de conciencia del Ego trascendental, y finalmente ante la actualización de Husserl de la fórmula agustiniana: el hombre interior deviene el Ego trascendental. Diría que, si bien tenemos aquí un bello ejemplo de reactualización y un homenaje destacable tributado por Husserl a la tradición antigua, y que por otro lado se prolonga a sus ojos en las *Meditaciones* de Descartes, volviéndolo a situar así en esta tradición, no hay verdaderamente contrasentido, porque, tanto en el caso del oráculo délfico como en el caso de Agustín y, finalmente, en el caso de Husserl, la reactualización operada por Husserl no se sitúa en el orden conceptual –no se trata de la interpretación de un texto–, sino en el de la adopción de una actitud existencial, una profundización de la conciencia de sí que se desprende del mundo para reencontrarlo mejor. Se trata, exactamente, de las reactualizaciones sucesivas de un acto del espíritu. Si bien es posible actualizar una actitud de un ejercicio espiritual, un acto interior, un texto debe ser comprendido e interpretado, en cambio, desde la perspectiva de su época. Aun habiendo contrasentidos creadores, que hacen aparecer, de una manera inesperada, conceptos nuevos, esto no significa que se pueda actuali-

zar un texto al precio del contrasentido. La exigencia de objetividad nunca ha de desaparecer. Dicho de otro modo, y volvemos al punto de partida de esta conversación, no se puede tratar un texto antiguo como un texto contemporáneo, corremos el riesgo de deformar completamente su sentido. A menudo los filósofos analíticos cometen el error de tratar a los filósofos sin ninguna perspectiva histórica. Casi se creería que se extrañan del hecho de que, curiosamente, Aristóteles haya ignorado los *Principia Mathematica* de Russel y Whitehead. Me parece que la primera cualidad de un historiador de la filosofía, y sin duda de un filósofo, es la de tener sentido histórico.

5

EXPERIENCIA UNITIVA Y VIDA FILOSÓFICA

Arnold I. Davidson: Manifiestas desde hace tiempo un profundo interés por el misticismo y, en particular, por el misticismo de Plotino. ¿Cuál es el origen, cuáles son las razones de este interés?

No vino de las experiencias de mi adolescencia a las que he hecho alusión. Si bien en el curso de mi educación religiosa descubrí la mística cristiana, no establecí una relación entre lo que había experimentado y lo que leía de los místicos cristianos. Aún muy joven, leí a Pascal, que había empleado la célebre fórmula «Dios sensible al corazón». Estaba también aquel «memorial» que le encontraron cosido en su hábito después de su muerte y que relata una especie de éxtasis que había experimentado en 1654. En todo caso, descubrí por vez primera el término «experiencia mística» en el libro del neotomista Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir*, donde aparecía precisamente como la cumbre del saber. Pero, sobre todo, a partir de las lecturas «espirituales» que hacíamos en el Grand Séminaire de las obras de san Juan de la Cruz. Este místico codificó las etapas del itinerario místico, distinguiendo tres etapas: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva, por otro lado heredadas de Plotino y del neoplatonismo. Pero escribió también admirables poemas, que me sedujeron mucho. Experimenté el deseo

de conocer experiencias análogas. Era a mis ojos el punto más alto al que podía elevarse una vida humana. Me creía ingenuamente capaz de alcanzarlo, como cualquier cristiano, de hecho. Estaba tan fascinado por san Juan de la Cruz que quería abandonar el clero secular para entrar en la orden religiosa de los carmelitas, orden contemplativa o eremítica –la de san Juan de la Cruz, precisamente–. El prior del Carmelo de Avon, cerca de Fontainebleau, donde hice un retiro, me hizo comprender que aquel deseo de contacto directo con Dios era un error y que era absolutamente necesario pasar por Jesucristo. Por otro lado, podemos preguntarnos si el mensaje cristiano es finalmente compatible con la mística, ya que se supone que la experiencia mística, como acabo de decir, puede procurar un contacto directo con Dios, mientras que, en el cristianismo, Cristo es el mediador indispensable. Pero no me embarcaré ahora en este problema difícil. Sea como sea, no he tenido la más mínima experiencia mística.

En el libro de Maritain, la mística de Plotino era evocada varias veces para mostrar hasta qué punto era inferior a la mística cristiana. Pero Maritain reconocía que había tenido influencia en san Agustín. Por eso, en los años 1945-1946 me puse a leer a Plotino, es decir, sobre todo los tratados en que habla de su experiencia mística. Descubrí así la existencia de una mística puramente filosófica.

Añadiré que, aunque haya trabajado durante mucho tiempo en los textos místicos de Plotino, al hacerlo no abordé más que una parte minúscula del gigantesco dominio de la mística universal. De modo que no puedo hablar de «la» mística más que con gran timidez.

A. D.: ¿Hay una preparación filosófica para la experiencia mística, aun cuando esta preparación no garantice el resultado deseado, es decir, la unión mística? Podemos plantear la pregunta de otro modo. ¿Qué relación existe según tú entre ejercicios espirituales y experiencia unitiva?

En Plotino hay dos vías que preparan para la experiencia: primero una vía cognitiva, en la que se estudia la teología, y más particularmente la teología negativa –Plotino dice que se trata en cierto sentido de paneles indicadores que señalan la vía, pero que no te hacen recorrer el camino–, y una vía práctica, que es el verdadero camino y que conduce concretamente a la experiencia. Para Plotino, esta vía práctica son las purificaciones, la ascesis, los ejercicios espirituales, la práctica de las virtudes, el esfuerzo por vivir según el Espíritu. En este sentido podemos decir que, para Plotino, la filosofía, tanto en su discurso como en su elección de vida, prepara para la experiencia mística. Acabo de utilizar voluntariamente la palabra «Espíritu», como he hecho en algunas de mis traducciones de Plotino. Lo que designo con la palabra «Espíritu» es una realidad que la mayor parte de los traductores y comentadores de Plotino llaman, por lo demás con razón, «Intelecto», y que es el primer ser, que emana inmediatamente de la realidad suprema, siendo para Plotino la realidad suprema, el Uno absoluto. El Intelecto, que es divino, contiene todas las Formas de los seres, todas las Ideas. Si he empleado la palabra «Espíritu», término que evidentemente tiene connotaciones espirituales, es precisamente para hacer comprender mejor la expresión «vivir según el Espíritu». Ya que quizá sea más difícil comprender qué es lo que podría querer decir: vivir según el Intelecto. Pero como mostró muy bien Émile Bréhier, el Intelecto representa ante todo, para Plotino, una actitud espiritual de recogimiento en sí mismo.[1] Cuando decimos que el yo humano vive según el Intelecto o el Espíritu, o que se identifica con él, quiere decir que hay una transparencia en la relación consigo mismo, que supera el aspecto individual del yo para alcanzar el nivel de la universalidad y de la interioridad. En efecto, el Intelecto es en

1. É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, París, Vrin, 1982, pág. 97-98.

cierto sentido el lugar en que todos los seres son interiores los unos a los otros, siendo cada Forma al mismo tiempo ella misma y todas las Formas. El yo es de este modo interior a sí mismo, a los otros y al Espíritu. Alcanzar este nivel del yo es alcanzar ya un primer grado de experiencia mística, puesto que se trata de un modo de ser y de pensar suprarracional. El grado superior será el estado de unidad total, el contacto con el Uno y que es también el Bien.

A. D.: Esto significa que hay niveles del misticismo. Pero hay otro problema ligado al «tipo» de misticismo. Dado que una experiencia mística puede ser provocada por medios artificiales, por ejemplo, las drogas, ¿hay una diferencia entre la experiencia provocada de este modo y la experiencia unitiva de los grandes místicos?

Sobre este punto no tengo la pretensión de responderte de una manera verdaderamente pertinente. Sólo puedo recomendar la lectura del libro de Michel Hulin, que trata este problema de un modo excelente. Su libro se titula *La mística salvaje*; ya he hablado de él. Designa con este término el conjunto de las experiencias místicas no ligadas ni a una religión ni a una tradición espiritual, y ordena por una parte el «sentimiento oceánico» y, por otra, también, las experiencias obtenidas mediante el uso de drogas. Por lo que concierne a las experiencias obtenidas bajo los efectos de las drogas y que parecen dar una impresión bastante análoga a la experiencia mística, muestra que son experiencias artificiales. Tales experiencias, como no están fundadas en una transformación efectiva del individuo, en el marco de una preparación moral y ascética, tienen finalmente como resultado que el individuo se encuentre sometido a una impresión de irrealidad, a la desesperación, a la angustia, tratándose así, finalmente, de experiencias más bien destructivas.

En cuanto al «sentimiento oceánico», al que Michel Hulin consagra páginas extremadamente interesantes, lo hemos evocado a propósito de las experiencias que tuve, sobre todo en mi juventud, y a veces después. En general, principalmente al comienzo, se me presentaron súbitamente, espontáneamente, sin ninguna preparación ascética o intelectual. Desde entonces, a menudo me he esforzado en despertar la conciencia de mi existencia como parte del universo para recuperar la intensidad de aquella experiencia, y a veces lo he conseguido. En cualquier caso, pienso que lo que experimenté fue para mí una suerte: fue el origen de mi vocación filosófica y del desarrollo de una sensibilidad mayor respecto a la Naturaleza, el Universo y la existencia. Tengo la impresión de que el «sentimiento oceánico» es bastante diferente de la experiencia mística, por ejemplo cristiana o plotiniana. Evidentemente, se podrá decir que lo que es común a las dos experiencias es que el yo tiene el sentimiento de una presencia o de una fusión con otra cosa distinta, pero me parece que hay en la experiencia mística de tipo cristiano o plotiniano cierta relación personal, a menudo expresada en términos tomados del vocabulario del amor. Se adivina esta tendencia a la personalización en Plotino, cuando habla del Uno como de un dios.

A. D.: En efecto: experiencia mística, experiencia amorosa, los términos para describirlas son a menudo los mismos. ¿Cuál es, precisamente, la relación entre la experiencia amorosa y el comportamiento místico?

Es un hecho que todos los místicos, en todas las tradiciones espirituales, describen lo que experimentan en términos tomados de la experiencia amorosa. Es un fenómeno universal, por ejemplo en la tradición judía, donde *El Cantar de los Cantares* era a la vez un poema de amor y un poema místico. Esto es verdad, también, para los musulma-

nes, los hindúes o los cristianos, quienes retoman una vez más las expresiones de *El Cantar de los Cantares* para expresar la unión con Dios. Verdadero, también, en la tradición platónica, en Platón, en el *Fedro* y en el *Banquete*, donde encontramos aquel amor sublimado. En Plotino, lo que hay que destacar es que, a diferencia de Platón –me di cuenta de ello cuando estudié el tratado 50–, no es solamente el amor masculino como en Platón, sino también el amor conyugal lo que podría servir de modelo a la experiencia mística. De hecho, en Plotino no hay solamente una comparación entre la unión con Dios y la unión amorosa: está la idea de que el amor humano es el punto de partida de la experiencia mística, siendo ésta la prolongación del amor humano: ya que, si amamos a un ser es porque amamos antes y esencialmente la Belleza suprema, es porque, a través de él, la Belleza suprema nos atrae y, por consiguiente, es ya el anuncio de la posibilidad de una experiencia mística. Por otro lado, la unión de los cuerpos, ser dos en uno, sirve de modelo a la unión entre el místico y el objeto de su experiencia. Con respecto a esto habría que abordar un problema completamente distinto: la experiencia mística podría ser, para el místico, una compensación de la privación ascética de los placeres del amor, y podría llegar a ocurrir que la experiencia mística se acompañe de placeres sexuales, de una repercusión sexual en el cuerpo. Pero no soy suficientemente especialista en la psicología de los místicos como para ser capaz de hablar de ello.

A. D.: Recientemente has hecho una distinción importante entre teología negativa y experiencia mística. La teología negativa es un método racional, un discurso filosófico, pero la experiencia mística exige, más allá de un discurso racional, un itinerario concreto de transformación. Como escribes en el comentario[2] *del tratado 38: «La razón, por los métodos teológi-*

2. Plotino, *Traité 38*, París, Le Cerf, pág. 349.

cos, puede elevarse a la noción de Bien, pero sólo la vida según el Espíritu puede llevar a la realidad del Bien.» ¿Puedes precisar la relación entre la teología negativa y la experiencia concreta del misticismo?

Ante todo precisemos lo que es la teología negativa. Se trata de una teología, es decir, de un discurso sobre Dios, pero que no emplea más que negaciones; así, por volver a tomar prestados ejemplos del Pseudo Dionisio en su *Teología mística*: Dios no es ni móvil, ni inmóvil, ni unidad, ni deidad, ni bien, ni espíritu, etc. La razón de estas negaciones es que Dios se considera como trascendente a todos los predicados que el hombre puede utilizar para hablar de él. Este método nos hace tomar conciencia del hecho de que el principio supremo es inconcebible, que el Absoluto no puede ser un objeto del que podamos hablar y, como dice Plotino,[3] que hablando de él no hablamos más que de nosotros mismos (se sobreentiende que no podemos hablar más que de lo que es relativo). Este método teológico se desarrolló en el platonismo sobre todo a partir del siglo I a.C. (Filón de Alejandría) y fue retomado por los cristianos y los gnósticos. Pienso que se confunde demasiado a menudo la teología negativa y la mística, confusión muy extendida que está, podemos decir, fundada históricamente; ya que el libro de Dionisio Areopagita, el Pseudo Dionisio, que se llama *Teología mística*, lleva en su título la palabra «místico», pero, para toda la tradición griega, esta palabra significa «secreto». De hecho, si examinamos su contenido, no se trata más que de un tratado de teología negativa. Pero Plotino, como has dicho, distingue muy claramente la teología negativa, que es un método puramente racional y abstracto, de la experiencia unitiva. He dicho hace un momento que la compara con un cartel indicador que señala el camino, pero no es el camino, ya que el cami-

3. Plotino, *Traité 9*, París, Le Cerf, pág. 82 (cap. 3, línea 49).

no es la ascesis y la vida según el Espíritu. No obstante, la teología negativa está, por lo menos, estrechamente ligada a la experiencia unitiva. Podríamos decir que la acumulación de las negaciones provoca en el alma un vacío que predispone a la experiencia.

Volveremos a encontrar una relación entre «inexpresable» y «místico» en el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (pero no podemos decir que se trate de teología negativa). Wittgenstein escribe allí (6. 522): «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico.» El límite del lenguaje o, si se quiere, lo inexpresable, que es al mismo tiempo lo «místico», es, me parece, para Wittgenstein, la existencia misma, la existencia del mundo, cuando dice por ejemplo: «El hecho de que el mundo sea, es esto lo místico.»

A. D.: Has escrito que la experiencia mística te parece universal, mientras que la descripción y la interpretación de esta experiencia siempre está ligada a una tradición, un conjunto de dogmas, un universo de pensamiento determinado. ¿Cómo combinar la universalidad de esta experiencia y la pluralidad de estas descripciones?

Creo que se trata en efecto de un fenómeno universal: existe una inmensa literatura mística en el mundo entero, primero en Extremo Oriente: taoísmo, brahmanismo y budismo; en Grecia: platonismo y neoplatonismo; y después en el cristianismo, el judaísmo y el islam, bajo la influencia, de hecho, del neoplatonismo. A todo esto hay que añadir las muy numerosas experiencias de «mística salvaje» de las que habla Michel Hulin. En todas partes, la experiencia mística, en las descripciones que de ella hacen los místicos, aparece con las mismas características fundamentales: es indecible, aporta o bien una angustia, aunque deliciosa, o bien la felicidad del apaciguamiento. En general llega y se vuelve a ir súbitamente. Pero hay también di-

ferencias. En primer lugar, la atención del místico puede dirigirse hacia los objetos espirituales, por ejemplo en Plotino, el Espíritu y el Uno; en san Juan de la Cruz, la Trinidad; pero también sensibles, por ejemplo en el budismo zen, como dice Pierre Ryckmans:[4] «Lo absoluto del Buda se descubre en lo absoluto de lo real banal e inmediato.» En Wittgenstein, podemos pensar que la atención del místico se dirige a la existencia («que el mundo sea»). De hecho, las explicaciones teóricas o teológicas de este estado son muy diferentes según las tradiciones. Por ejemplo, san Juan de la Cruz y los místicos cristianos consideran que estos estados son el efecto de una gracia divina que asocia el alma a la vida interior de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Plotino, por su parte, explica la unión amorosa con el Uno de la manera siguiente. Hay dos aspectos o dos momentos del Espíritu divino o del Intelecto divino: el momento en que nace a partir del Uno y en que todavía no es «pensante», sino solamente «amante», en un contacto de embriaguez amorosa con su fuente, y otro momento en que se constituye como Espíritu pensante. El alma, unida al Espíritu divino, tiene la experiencia unitiva cuando coincide con el Espíritu amante. En otras tradiciones, encontraríamos explicaciones diferentes.

Pero, ¿en qué consiste realmente esta experiencia y cómo se explica? Es esto lo más importante y soy totalmente incapaz de decirlo. He intentado, con mis trabajos sobre Plotino, aportar elementos de respuesta. Pero es una contribución escasa, ya que el problema es gigantesco.

A. D.: Me parece que ahora las preparaciones filosóficas —ascéticas, morales, intelectuales— son para ti tan importantes como la experiencia unitiva. Incluso si esta experiencia no se produce nunca, hay un valor en los comportamientos que la

4. Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, París, 1984, pág. 45.

preparan. ¿Qué relación hay entre la posibilidad de una experiencia unitiva y la necesidad de toda una vida filosófica?

Antes de dar mi opinión empezaré, al menos, hablando de Plotino. Creo que, para él, si la vida filosófica prepara de hecho para una eventual experiencia mística, esta vida filosófica tiene valor en sí. En suma, las experiencias místicas de Plotino eran extremadamente raras. El resto del tiempo, es decir, casi todo el tiempo, se esforzaba, como dice Porfirio, en «estar presente para sí mismo y para los demás» (*Vida de Plotino*, 8, 19), lo que es finalmente una excelente definición de lo que debería ser toda vida filosófica.

Si ahora consideramos el problema de una manera general, hay que decir también que una experiencia extática, sea del género que sea, no forma parte integrante de la vida filosófica. Si ocurre, bajo una u otra forma, es cierto que puede abrir al filósofo perspectivas sobre el misterio de la existencia, pero no puede ser un fin, e intentar provocarla sería inútil.

A. D.: Al final del postfacio de la última reedición de Plotino o la simplicidad de la mirada (2004), *haces una pequeña crítica del misticismo plotiniano. Escribes: «Quita todas las cosas, decía Plotino; pero en una viva contradicción ¿no habría que decir también: acoge todas las cosas?» Esta levedad crítica está sin duda ligada a un cambio en tus preferencias filosóficas, ya que me parece que ahora te sientes más atraído por el estoicismo y los ejercicios espirituales estoicos que por la mística neoplatónica, ¿no es cierto?*

En sí, el consejo de Plotino a aquel que quiera alcanzar la experiencia unitiva, «Quita todas las cosas», puede parecer legítimo desde la perspectiva que le es propia. Se trata de superar todo lo que es particular, determinado o limitado, en un movimiento que no se detiene en nada, sino que

va siempre hacia el infinito ya que, desde la perspectiva plotiniana, toda determinación es algo negativo. Pero añadiendo: «Acoge todas las cosas», he querido dar a entender que, frente a esta mística del rechazo habría lugar para una mística de la acogida, una mística según la cual las cosas no son una pantalla que nos impediría ver la luz, sino un reflejo coloreado que la revelaría y donde «tenemos la vida», como dice Fausto a propósito de una cascada, en el prólogo de la segunda parte de *Fausto.* Podemos reconocer en las realidades más simples, más humildes, más cotidianas, la presencia de lo indecible. Para hacer comprender lo que quiero decir, permitidme ofrecer una larga cita de la *Carta a Lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal: «Al encontrar la otra noche, bajo un nogal, una regadera medio llena, olvidada por algún jardinero, con su agua ensombrecida por la sombra del árbol y surcada de un borde a otro por un insecto acuático, todo este conjunto de cosas insignificantes me comunica con tal intensidad la presencia del infinito que un escalofrío sagrado me recorre desde la raíz de los cabellos hasta la base de los talones, hasta el punto de que quisiera estallar en palabras de las que sé, si las encontrase, que derribarían aquellos querubines en los que no creo.» No se trata solamente de objetos inanimados. La misma vida cotidiana, especialmente en las relaciones que tenemos con los otros hombres, puede estar cargada de un valor místico o al menos sagrado. Ya Séneca había dicho: «El hombre es para el hombre algo sagrado.» Mi crítica de la mística plotiniana se sitúa, pues, en la perspectiva general del misticismo universal. He querido subrayar el hecho de que hay muchos tipos distintos de experiencia mística.

Añadiré que mis dudas concernientes a la mística plotiniana aparecían ya en 1963, en la conclusión de mi libro: *Plotino o la simplicidad de la mirada.* Allí insistía en la distancia que ahora nos separa de Plotino. La mística de Plotino aparecía allí, según la expresión de Bergson,

como una «llamada», una llamada no para reproducir servilmente la experiencia plotinana, sino simplemente para acoger con coraje, en la experiencia humana, lo misterioso, lo indecible y lo trascendente; ya que había sentido, escribiendo el libro, que corría el gran peligro, si se tomaba en sentido literal, de llevar al lector al espejismo, a la ilusión de lo «espiritual puro» lejos de la realidad concreta. Justo después de acabar el libro tuve la confirmación de este peligro. Ya he explicado en otro lugar[5] cómo, después de haber permanecido un mes casi enclaustrado para escribir esta pequeña obra, tuve, al ir a buscar pan a la panadería, una impresión extraña. Pero me expresé mal en mi relato al escribir: «Tuve la impresión de encontrarme en un planeta desconocido.» De hecho, viendo a aquella buena gente a mi alrededor en la panadería, tuve más bien la impresión de haber vivido durante un mes en otro mundo, totalmente extraño a nuestro mundo, peor aún: totalmente irreal e incluso invivible. Esto no me impidió continuar durante años trabajando sobre Plotino, tanto para estudiar este fenómeno extraordinario de lo que es una experiencia mística, como para intentar definir la relación que religaba esta experiencia y la enseñanza de Plotino, y también por amor a la belleza literaria de algunas de sus páginas místicas. Sólo que, desde un punto de vista personal, la experiencia mística, ya fuera cristiana o plotiniana, ya no tenía para mí el interés vital que había tenido en mi juventud, y el neoplatonismo me parecía una posición insostenible. Sobre todo me había alejado muy rápido de la actitud de Jean Trouillard, que profesaba tanto en sus libros como en su vida una especie de neoplotinismo. Para él, Plotino era siempre actual y me reprochaba haber escrito al final de *Plotino o la simplicidad de la mirada* la frase sobre el abismo abierto entre Plotino y nosotros.

5. *Plotin, Porphyre,* París, 1999, pág. 15.

Volviendo a tu pregunta, es verdad que ahora, para hacer comprender la idea que me hago de la filosofía, me parece que el estoicismo y también el epicureísmo son más accesibles que Plotino a nuestros contemporáneos. Algunos pensamientos epicúreos, algunos aforismos de Marco Aurelio, algunas páginas de Séneca pueden sugerir actitudes que podemos adoptar aún hoy. Por el contrario, nos es casi imposible comprender lo que Plotino quiere decir sin iluminar su texto con largos comentarios: ésa es, de hecho, la razón por la cual retomé, en 1987, mi colección publicada en las Éditions du Cerf y ahora en Le Livre de Poche: *Les Écrits* de Plotino.

A. D.: En la experiencia mística hay una transformación del yo. Hay también, y es una paradoja aparente, una ruptura con el yo. ¿Cómo una transformación de sí mismo puede ser también una ruptura con el yo?

Por una parte, en la descripción que hace Plotino de la experiencia mística, encontramos muchas expresiones por medio de las cuales insiste (38 = VI, 8, 34) en el hecho de que el yo *se pierde*, si se puede decir así: ya no tiene conciencia de sí mismo, ya no es nada determinado: ya no es ni alma, ya ni siquiera es Espíritu, evidentemente ya no es cuerpo; ésta es la ruptura con el yo. Pero, por otra parte, hay también toda una serie de expresiones, especialmente en el noveno tratado (= VI, 9), donde habla de efusión, de dilatación, de expansión de sí mismo, que dan la impresión de una intensificación del yo. Sería el aspecto de la transformación de sí. Finalmente, me pregunto si estos dos aspectos no serán idénticos. En el momento del éxtasis, el yo sale de sus límites y se dilata en el infinito. Es a la vez una pérdida y una ganancia, el acceso del yo a un modo de ser superior. Podríamos decir que el punto más elevado al que puede llegar el yo es el punto en que tiene la impresión de perderse en algo que lo supera to-

talmente. Pero ocurre que, para Plotino, este estado no es un corte en la corriente de la conciencia, ya que el alma guardará el recuerdo del éxtasis y hablará de él –de una manera por otro lado inexacta, subraya Plotino.

A. D.: En Plotino o la simplicidad de la mirada, *utilizaste la expresión «el verdadero yo». Pero, ¿no se trata de una transformación del yo más que de un descubrimiento del «verdadero yo»?*

Esta cuestión me lleva a precisar lo que se puede entender por niveles del «yo». Distinguiría tres niveles «más uno»; los tres niveles son: en primer lugar, el de la conciencia sensible, donde el yo se comporta como si se confundiera con el cuerpo; después, el de la conciencia racional, donde el yo toma conciencia de sí mismo como alma y como reflexión discursiva; y, por fin, el nivel de la conciencia espiritual, en el que el yo descubre que finalmente siempre ha sido, inconscientemente, Espíritu o Intelecto, y supera así la conciencia racional para alcanzar una especie de lucidez espiritual e intuitiva, sin discurso y sin reflexión. Es aquel nivel que Plotino y, sobre todo, su discípulo Porfirio consideran como el verdadero yo. La filosofía consiste en elevarse del primer nivel al tercero.

He dicho tres niveles más uno, ya que la experiencia mística representaría un nivel muy distinto. En la experiencia mística del Uno, este verdadero yo supera su estado de identificación con el Espíritu y llega a un estado de unidad y de simplicidad absolutas; vive en cierto sentido con el Espíritu el estado de indeterminación y de infinidad, de embriaguez, dice Plotino, en el que se encuentra el Espíritu en el momento de su nacimiento a partir del Uno. Se supera, de este modo, a sí mismo y se transforma: se dilata en el infinito. Pero es, para el filósofo, una experiencia muy rara y muy excepcional.

A. D.: Citas, a propósito de la experiencia de Plotino, aquel verso de Claudel: «Alguien que sea en mí más yo mismo que yo.»

En Claudel, no se trata de la mística plotiniana, se trata de una perspectiva cristiana, es decir, de la idea de que, en el fondo, el Creador es más nosotros mismos que nosotros mismos, ya que está en el origen del yo. Podríamos decir que ocurre lo mismo en el caso de la doctrina de Plotino, ya que el Uno está también en el origen de las cosas. Pero me pregunto si hice bien al citar aquel texto de Claudel a propósito de Plotino. Sobre este punto, no puedo sino enumerar algunas aporías. En primer lugar, el Dios cristiano es personal y podemos concebirlo como «alguien», como un yo interior a nuestro yo. El Uno plotiniano no es personal. El Espíritu puede ser nuestro verdadero yo, ya que está definido y desdoblado en sujeto y objeto, pero el Absoluto del Uno no puede ser nuestro yo. Por eso me pregunto si en la experiencia mística plotiniana se puede hablar de una identificación entre el yo y el Uno. ¿Cómo podría lo relativo coincidir con lo Absoluto? Habría que hablar más bien de un sentimiento de una Presencia indefinible. Además, Plotino parece hablar explícitamente de identificación, en el tratado 9 (= VI, 9, 10, 21). Comprendería este pasaje como la descripción de una *impresión* de identificación. Son cuestiones que me planteo.

A. D.: Podemos añadir que en tu artículo «La figura del sabio»[6] *mostraste que el problema del verdadero yo está también ligado al problema de la sabiduría, y no solamente al problema del misticismo; siempre hay que buscar el sí mismo por encima de sí mismo: el verdadero yo está a la vez dentro y fuera;*

6. En *Sagesses du monde*, editado por G. Gadoffre, París, 1991, págs. 9- 26.

es una búsqueda continua por encontrar la mejor parte de uno mismo, que es una superación de sí y también el reconocimiento del hecho de que una parte de nosotros mismos es nuestro verdadero yo. Es el caso de los estoicos, de Aristóteles, de Plotino.

Es cierto que en Aristóteles, por ejemplo, el intelecto aparece como algo que nos supera, que es de orden divino y, sin embargo, es nuestro verdadero yo. Lo que hace la esencia del hombre es así algo que lo supera. Plotino dirá que el intelecto es una parte de nosotros mismos hacia la que nos elevamos. Marco Aurelio hablará del *daimon*, de una divinidad interior, que finalmente no es otra que la Razón, que es a la vez nosotros mismos y está por encima de nosotros mismos. Cuando el filósofo intenta alcanzar la sabiduría, tiende a alcanzar aquel estado en que sería perfectamente idéntico a aquel yo verdadero que es el yo ideal.

En términos generales, personalmente tendería a representarme la elección filosófica fundamental, es decir, el esfuerzo hacia la sabiduría, como una superación del yo parcial y pasional, egocéntrico, egoísta, para alcanzar el nivel de un yo superior que ve todas las cosas desde la perspectiva de la universalidad y de la totalidad, que toma conciencia de sí mismo como parte del cosmos, que abraza entonces la totalidad de las cosas. Me he quedado con esta frase de Anne Cheng en su libro: *Historia del pensamiento chino*, a propósito del Tao (o Dao): «Toda forma de espiritualidad comienza por un "*lâcher prise*", una renuncia al yo limitado y limitativo.»[7] Esta observación incita a pensar que esta idea de un cambio de nivel del yo puede encontrarse en filosofías extremadamente diferentes.

7. Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*; traducción de Anne-Hélène Suárez, Barcelona, Bellaterra, 2002.

6

EL DISCURSO FILOSÓFICO COMO EJERCICIO ESPIRITUAL

Arnold I. Davidson: Desde el punto de vista filosófico, ¿qué es un ejercicio espiritual? ¿Podrías darnos algunos ejemplos?

La expresión «ejercicios espirituales», por lo que sé, no se suele emplear a propósito de la filosofía. En su libro aparecido en 1954, titulado *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike* (*Dirección de las almas. Método de los ejercicios en la Antigüedad*), Paul Rabbow, que inspiró a todos aquellos que se interesaron por este aspecto de la filosofía, empleó la expresión «ejercicio moral», mostrando que los famosos *Ejercicios espirituales* de san Ignacio se sitúan en esta tradición. En 1945, Louis Gernet[1] hablaba de «ejercicio» a propósito de la técnica que consiste en reunir el alma y concentrarla. Y, en 1964, Jean-Pierre Vernant, en su libro *Mito y pensamiento de la Grecia antigua*,[2] habla de «ejercicio espiritual» a propósito de Empédocles y de las técnicas de rememoración de las vidas anteriores. La expresión parece rara, pero no es tan insólita.

Personalmente definiría el ejercicio espiritual como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una

1. En un artículo retomado en *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968 (2ª ed. 1982, pág. 252).

2. J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1974.

transformación en el individuo, una transformación de sí. Jean-Pierre Vernant y Louis Gernet acaban de proporcionarnos dos ejemplos de lo que puede ser un ejercicio espiritual. Otro ejemplo, también muy antiguo, sería el de la preparación para las dificultades de la vida, que será muy honrado entre los estoicos. Para poder soportar los golpes de la fortuna, la enfermedad, la pobreza, el exilio, hay que prepararse por medio del pensamiento para su eventualidad. Soportamos mejor aquello que nos esperamos. Este ejercicio es, de hecho, muy anterior a los estoicos. Ya había sido propugnado por Anaxágoras y retomado por Eurípides en su *Teseo.* De hecho, Anaxágoras hablaba como un estoico antes de hora cuando declaraba, al enterarse de la muerte de su hijo: «Sabía que había engendrado un ser mortal.» Otro ejemplo: la fórmula de Platón en el *Fedón*: «Filosofar es ejercitarse en morir», es decir, en separarse del cuerpo y del punto de vista a la vez sensible y egoísta que nos impone. Los epicúreos también evocan ejercicios espirituales: el examen de conciencia, por ejemplo, o la confesión de las faltas, la meditación, la limitación de los deseos.

Lo que he dicho de una manera general en mis libros sobre los ejercicios espirituales podría dar la impresión, aunque haya intentado evitarlo, de que los ejercicios espirituales son algo que *se añade* a la teoría filosófica, al discurso filosófico; sería una *práctica*, que solamente complementaría la teoría y el discurso abstracto. De hecho, toda la filosofía es ejercicio, tanto el discurso de enseñanza como el discurso interior que orienta nuestra acción. Evidentemente, los ejercicios se realizan preferiblemente por y en el discurso interior –hay incluso una fórmula consagrada para esto, un término griego que es empleado a menudo por Epicteto en su *Manual*: *epilegein*, es decir, «añadir a la situación un discurso interior». Por ejemplo, decirse a uno mismo una máxima como: «No hay que querer que no ocurra lo que ocurre, sino que hay que querer que lo que ocurre ocurra como ocurre.» Son fórmulas in-

teriores que se emplean, y que cambian la disposición del individuo. Pero hay también ejercicios espirituales en el discurso exterior, en el discurso de enseñanza. Y es muy importante, creo, porque justamente lo que he querido mostrar es, sobre todo, que lo que considerábamos como pura *teoría*, como abstracción, era *práctica*, tanto por su modo de exposición como por su finalidad. Cuando Platón compone sus diálogos, cuando Aristóteles da sus cursos y publica sus notas de curso, cuando Epicuro redacta sus cartas o incluso su tratado de la naturaleza, que es muy complicado y muy largo –y que desgraciadamente ha llegado a nosotros en fragmentos, en trocitos encontrados en Herculano–, en todos estos casos el filósofo expone una doctrina, es cierto, pero la expone de una determinada manera, una manera que apunta más a formar que a informar. A menudo, como ya te he dicho, el discurso filosófico se presenta bajo la forma de una respuesta a una pregunta, en relación con el método de enseñanza escolar. De hecho, no respondemos enseguida a la pregunta. Si quisiéramos simplemente satisfacer el deseo de conocimiento, bastaría con dar a tal pregunta tal respuesta determinada. Ahora bien, la mayor parte del tiempo, en Aristóteles es muy característico, no se responde a la pregunta enseguida, sino que se dan muchos rodeos para llegar a la respuesta. En los diálogos de Platón, o incluso en Plotino, es lo mismo. Hasta se llega a retomar varias veces la demostración. Todos estos rodeos y estas repeticiones están destinados, en primer lugar, a enseñar a razonar, pero también a hacer que el objeto de la investigación acabe por volverse, como decía Aristóteles, perfectamente familiar y connatural,[3] es decir, en definitiva, a interiorizar perfectamente el saber. El sentido de estos ejercicios es evidente en lo que llamamos el discurso socrático, pero que es también, finalmente, el discurso platónico, y en el

3. *Ética a Nicómaco* VI, 1147 a 22.

que las preguntas o las respuestas están destinadas a provocar en el individuo una duda, incluso una emoción, una mordedura, como dice Platón. Este tipo de diálogo es una ascesis; hay que someterse a las leyes de la discusión, es decir, en primer lugar, reconocerle al otro el derecho a expresarse; en segundo lugar, reconocer que, si hay una evidencia, se suscribe esta evidencia, lo que suele ser difícil cuando descubrimos que estamos equivocados; y luego, en tercer lugar, reconocer, por encima de los interlocutores, la norma de lo que los griegos llaman *logos*: un discurso objetivo, que busca en todo caso ser objetivo. Ello es cierto para el discurso socrático, evidentemente, pero también lo es para la exposición pretendidamente teórica, que está destinada sobre todo a enseñar al discípulo a vivir una vida espiritual. Se trata de elevarse, de sobrepasar los razonamientos inferiores y, sobre todo, las evidencias sensibles, el conocimiento sensible, para elevarse hacia el pensamiento puro y el amor a la verdad. Por eso pienso que la exposición teórica no puede ser completa si el auditor no hace al mismo tiempo un esfuerzo interior, en la medida en que por ejemplo Plotino dice que es imposible comprender que el alma es inmortal si no nos deshacemos de las pasiones y del cuerpo.

A. D.: ¿Cómo te diste cuenta de la centralidad de los ejercicios espirituales en la Antigüedad? Ya has dicho que éstos no eran en modo alguno el resultado de una búsqueda de espiritualidad, sino más bien la consecuencia de un problema metodológico: ¿cómo interpretar un texto de la filosofía antigua? Metodológicamente, ¿podemos oponer ejercicio y sistema?

Al principio, ya lo he dicho, el problema para mí era el de explicar las incoherencias –aparentes– de los filósofos. Estaba el enigma de los diálogos de Platón, que son a menudo aporéticos, poco coherentes los unos respecto a los otros. También me extrañaba ver que Paul Moraux, en

su introducción al *Acerca del cielo* de Aristóteles, decía que Aristóteles se contradice, que compone mal. Por otra parte, era extremadamente difícil captar el movimiento del pensamiento en los tratados de Plotino. Finalmente, llegué a pensar que aquellas aparentes incoherencias se explicaban por el hecho de que los filósofos antiguos no buscaban ante todo presentar una teoría sistemática de la realidad, sino enseñar a sus discípulos un método para orientarse tanto en el pensamiento como en la vida. No diré que la noción de sistema no existiera en la Antigüedad. La palabra existía, pero designaba no un edificio de pensamientos, sino una totalidad organizada cuyas partes dependen las unas de las otras. La noción de pensamiento sistemático también existía, pero bajo la influencia de la geometría y de la axiomática de Euclides. Ya he evocado la existencia de un género literario filosófico que podemos calificar de sistemático, que consistía en deducir de principios y de axiomas fundamentales todas las consecuencias que se podían sacar. De hecho, este esfuerzo de sistematización estaba destinado a permitir al discípulo tener a mano los dogmas fundamentales que dirigen la acción y adquirir la certeza inquebrantable que da la impresión de rigor lógico y de coherencia. Esto es verdad para los estoicos, célebres por la coherencia de su doctrina, pero también para las *Epístolas* de Epicuro, en las que se ha podido reconocer la huella del modelo constituido por los *Elementos* de Euclides.

Así pues, para resumirme, diré dos cosas: por una parte, en mis esfuerzos de interpretación he descubierto que, cuando se quiere interpretar una obra filosófica de la Antigüedad hay que preocuparse ante todo por seguir el movimiento, los meandros del pensamiento del autor, es decir, en definitiva, los ejercicios dialécticos o espirituales que el filósofo hace practicar a sus discípulos, por ejemplo, retomando la exposición a partir de diferentes puntos de partida, como es el caso de Aristóteles, ejercicios sucesivos

que no son necesariamente ni rigurosamente coherentes; y, por otra parte, que, cuando el filósofo intenta ser sistemático, como ocurre con algunos textos de Epicuro o de los estoicos, a menudo se trata de hacer practicar un ejercicio espiritual, podríamos decir, mnemotécnico, destinado a permitir que se asimilen mejor los dogmas que determinan un modo de vida y que se posean en sí con certeza.

A. D.: ¿No podríamos decir que el objetivo de un sistema moderno es el de dar una explicación del mundo, del hombre, y que por el contrario el objetivo principal en un texto filosófico antiguo es el de transformar al auditor?

Creo que ya la he mencionado, pero recordaré la fórmula de Victor Goldschmidt a propósito de los diálogos de Platón, que es absolutamente extraordinaria; dijo: «Estos diálogos apuntan, no a informar, sino a formar.» Y pienso que de hecho esto es válido para toda la filosofía antigua. Naturalmente el discurso filosófico propone también informaciones sobre el ser o la materia o los fenómenos celestes o los elementos, pero está al mismo tiempo destinado a formar el espíritu, a enseñarle a reconocer los problemas, los métodos de razonamiento y a permitir orientarse en el pensamiento y en la vida. En el fondo, cuando Werner Jaeger tituló su libro *Paideia* –palabra que significa «formación»–, libro en el cual expone todo el universo del pensamiento arcaico y luego clásico, creo que tuvo una intuición excelente: para los griegos, lo que cuenta es la formación del cuerpo y del espíritu. A menudo, Epicteto, cuando designa al filósofo que ha hecho progresos, dice que está *pepaideumenos*, que está «formado». Quizá sea ésta la gran diferencia respecto a una determinada filosofía moderna, esta actitud con respecto a la formación.

A. D.: Esto quiere decir que, si extraemos las fórmulas de los filósofos de su contexto de enunciación para ver en ellas la

expresión de proposiciones teóricas que valen absolutamente, ¿corremos el riesgo de desviar su significado, de deformar su sentido?

Personalmente, prefiero siempre estudiar un filósofo analizando sus obras, más que intentar sustraer un sistema extrayendo de sus obras proposiciones teóricas, separadas de su contexto. Las obras están vivas: son un acto, un movimiento que arrastra al autor y al lector. Los estudios sistemáticos son como herbolarios llenos de hojas muertas. En el marco de una obra, por ejemplo la *Epístola a Herodoto* de Epicuro, tenemos perfecto derecho a tomar por proposiciones teóricas válidas las aserciones que conciernen a la naturaleza que Epicuro propone. Epicuro mismo, al escribir la carta, quiso presentarlas como proposiciones teóricas. Pero no hay que olvidar también su contexto, es decir, el rol terapéutico que les atribuye explícitamente al final de la *Epístola*: estas proposiciones tienen que asegurar al discípulo la paz del alma, liberarlo del temor de los dioses. Podemos suponer que estas proposiciones teóricas se afirmaron con la intención de producir de la mejor manera posible su efecto liberador.

Hay que ser siempre muy prudente cuando se trata de decidir sobre el contenido teórico de un texto filosófico. Los platónicos discutieron durante toda la Antigüedad para saber si Platón había querido verdaderamente enseñar, en el *Timeo*, que el Mundo ha sido creado en el tiempo por un Fabricante, que habría razonado para hacerlo lo mejor posible. Es, sin embargo, lo que dice explícitamente. Pero los neoplatónicos considerarán que, para Platón, el Mundo sensible es eterno, que emana del Mundo inteligible, sin la intervención de una voluntad o de un razonamiento. Para ellos, las aserciones de Platón han de ser situadas en la perspectiva del discurso mítico que Platón quiso desarrollar en el *Timeo*. De una manera general, el sentido de una aserción ha de ser interpretado

en función del género literario escogido por el autor y del contexto en el que esta aserción está inscrita. Hemos hablado de ello en una conversación anterior.

A. D.: Cuando oímos la expresión «ejercicios espirituales», pensamos casi espontáneamente en la religión y en la espiritualidad cristianas; pero, según tú, es una interpretación demasiado restringida de esta expresión, ya que los ejercicios espirituales no están necesariamente ligados a la religión, ni histórica ni filosóficamente. ¿Qué entiendes por la palabra «espiritual»?

La expresión «ejercicios espirituales» ha sido intensamente discutida, incluso por mi querida colega y amiga Sandra Laugier, en una sesión del Collège philosophique consagrada a mis trabajos. Como ya dije la primera vez que escribí sobre esto, no está bien vista. Sin embargo, un determinado número de filósofos la aceptaron muy fácilmente; así lo hicieron, incluso a propósito de Platón, mi colega Luc Brisson, o incluso Michel Onfray, que profesa un materialismo hedonista.

¿Por qué la he escogido? ¿Y por qué puedo decir que no fue a causa de sus eventuales connotaciones religiosas? He aquí las razones que me hicieron decidirme. Me impactó mucho el título de una antología aparecida después de la guerra: *La Poésie comme exercice spirituel.* Desgraciadamente perdí aquel libro, pero el título me iluminó sobre la noción de poesía. Desde entonces he leído, en el libro de Élisabeth Brisson[4] sobre Beethoven, que éste llamaba «ejercicios espirituales» a los ejercicios de composición musical que hacía hacer a sus alumnos y que estaban destinados a alcanzar una forma de sabiduría, que quizá podríamos llamar estética. Por otra parte, Paul

4. É. Brisson, *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*, París, 200, pág. 261.

Rabbow, de quien hablaba hace un momento, mostró que los famosos «ejercicios espirituales» de san Ignacio habían sido heredados del pensamiento antiguo por mediación de los monjes, que habían empleado la expresión «ejercicios espirituales» a propósito de su práctica. El sentido del libro de Paul Rabbow, al menos según mi opinión, fue decir que finalmente el concepto «ejercicios espirituales» no era religioso, ya que tenía un origen filosófico. Era la segunda razón por la que empleé esta expresión. En tercer lugar, resulta que, sin embargo, había buscado el modo de evitar esta expresión y busqué todas las alternativas posibles. «Ejercicios morales» no valía porque no se trataba sólo de ejercicios de orden moral; «ejercicios éticos» tampoco funcionaba; «ejercicios intelectuales» no cubría todo lo que representaba la noción de ejercicios espirituales. Se podría hablar, en rigor, de «prácticas». Raymond Ruyer[5] había empleado la expresión «montajes». Pero esto da la impresión de ser artificial. No me gusta la expresión «prácticas de sí» que Foucault ha puesto de moda, y menos aún la expresión «escritura de sí». No es «sí» lo que se practica, como tampoco es «sí» lo que se escribe. Se practican ejercicios para transformar el yo, y se escriben frases para influenciar al yo. Entre paréntesis, debo decir que esto es un ejemplo suplementario de la impropiedad de la jerga filosófica contemporánea. Entonces me resigné a emplear la expresión «ejercicios espirituales», en suma bastante corriente; esta noción se emplea en todas partes desde hace tiempo para designar aquellas prácticas voluntarias de las que he hablado. Y, finalmente, la expresión «ejercicios espirituales» no engaña a nadie: muchas personas la han empleado —filósofos, historiadores— sin pensar en la religión, ni en san Ignacio. Lo que me decidió, de hecho, fue encontrar en el libro de Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, un

5. R. Ruyer, *La Gnosis de Princeton*, Madrid, Eyras, 1985.

fragmento de su diario donde dice: «Cada día, un ejercicio espiritual», y da como ejemplo algunas prácticas que podrían ser perfectamente las de los estoicos. En modo alguno pensaba en prácticas de orden religioso. La expresión, por lo demás, fue de hecho empleada también, lo acabo de decir, por Louis Gernet o por Jean-Pierre Vernant, a propósito de prácticas antiguas, que eran quizás a veces técnicas de respiración; incluso cuando estas prácticas son corporales, al menos tienen valor espiritual, porque provocan un efecto psíquico. En definitiva, pienso que la palabra no es problemática.

No obstante, esta expresión no basta para expresar mi concepción de la filosofía antigua: es ejercicio espiritual porque es un modo de vida, una forma de vida, una elección de vida.

A. D.: Se considera habitualmente que los ejercicios espirituales se sitúan en la parte ética de la filosofía, mientras que las partes lógica y física de la filosofía permanecen teóricas. Pero has mostrado que en realidad la frontera entre lo teórico y lo práctico pasa en el interior de cada parte o disciplina de la filosofía. Es un elemento capital de tu interpretación establecer que la lógica, la física y la ética son, las tres, tanto prácticas como teóricas.

Pienso que lo que acabas de decir es muy importante. La cosa se me apareció claramente a propósito de los estoicos, pero me di cuenta de que era un fenómeno general en toda la Antigüedad. Así, los estoicos distinguían entre el discurso filosófico y la filosofía misma. Al dividir el discurso filosófico en tres partes, la lógica, la física y la ética, querían decir que, cuando se enseña filosofía, se les explica a los alumnos la teoría de la lógica, la teoría de la física, la teoría de la moral. Pero, al mismo tiempo, decían que aquel discurso filosófico no era filosofía. La filosofía era el ejercicio efectivo, concreto, vivido, la práctica de la

lógica, de la ética y de la física. La verdadera lógica no es la teoría pura de la lógica, sino la lógica vivida, el acto de pensar de una manera correcta, de *ejercer* el pensamiento de una manera correcta en la vida de cada día. Hay pues una lógica vivida que consiste, dicen los estoicos, en criticar las representaciones, es decir, las imágenes que vienen del mundo exterior, en no precipitarse para decir que tal cosa que ocurre es un mal o un bien, sino en reflexionar, criticar la representación.

Ello es evidentemente cierto también para la ética. La verdadera ética no es la teoría de la ética, sino la ética vivida en la vida con los otros hombres. Ocurre lo mismo con la física. La verdadera física no es la teoría de la física, sino la física vivida, es decir, una determinada actitud con respecto al cosmos. Esta física vivida consiste en primer lugar en ver las cosas tal y como son, no desde un punto de vista antropomórfico y egoísta, sino desde la perspectiva del cosmos y de la naturaleza. Esta actitud aparece claramente en lo que podríamos llamar las definiciones físicas de Marco Aurelio, definiciones que consideran el objeto de la definición como parte de la naturaleza: la tierra y las cosas humanas son un punto infinitesimal en la inmensidad; la púrpura imperial, la sangre de una concha; la muerte, un fenómeno de la naturaleza.

Esta física vivida consiste también en tomar conciencia del hecho de que somos una parte del Todo y que hay que aceptar el desarrollo necesario de este Todo con el que nos identificamos, ya que somos una de sus partes. Consiste, finalmente, en contemplar el universo en su esplendor, reconociendo la belleza de las cosas más humildes. Este aspecto de la física vivida se encuentra además en todas las escuelas. He escrito un artículo sobre «Física y poesía en el *Timeo* de Platón», donde intenté mostrar que en el fondo el *Timeo* de Platón es en efecto un ejercicio espiritual en el que el filósofo intenta volver a situarse en la perspectiva del Todo. Es verdad, incluso en la tradi-

ción de los platónicos de tendencia podríamos decir escéptica: Cicerón dice por ejemplo que, aunque no podamos conocer gran cosa de la naturaleza, el hecho de aplicarse en el conocimiento de la naturaleza, es decir, de contemplar la naturaleza, es algo que provoca un placer muy grande. Y ahí, en el fondo, no es más que el heredero de Aristóteles en aquel bello pasaje del libro *Partes de los animales*, donde éste explica también que el estudio de los fenómenos naturales, incluso aquellos que pueden parecer repugnantes, provoca un gran placer. Creo que será válido hasta el fin de la Antigüedad; pensemos también en aquel famoso poema de Ptolomeo que dice: cuando contemplo los astros, ya no soy un mortal.[6] Para ampliar un poco el horizonte histórico, pienso que en la historia de la filosofía también existió aquella física como ejercicio espiritual. Goethe es un perfecto ejemplo de ello, ya que todos sus estudios naturalistas están siempre ligados a cierta experiencia existencial. Es una física, pero que tiene valor espiritual. Encontramos también esta concepción de la física, a pesar de algunas extravagancias, en el romanticismo alemán.

A. D.: La idea de una conciencia cósmica, que es para nosotros una idea bastante desconcertante, se inscribe en la perspectiva de un ejercicio espiritual de la física. Así pues, podemos esforzarnos en alcanzar la conciencia cósmica. ¿Es éste para ti un ejercicio que podemos practicar hoy?

En su libro titulado *Malicorne. Reflexiones de un observador de la naturaleza*, Hubert Reeves habla de la conmoción que experimentan algunos observadores al descubrir

6. «Sé que he nacido mortal y no vivo más que un día, pero cuando sigo las sabias revoluciones circulares de los astros, ya no pongo mis pies en la tierra sino que, junto a Zeus, me lleno de la ambrosía alimenticia de los dioses.» (*Antología palatina*, IX, 577)

por vez primera a Saturno por un telescopio.[7] Esta emoción y esta experiencia no dependen de los desarrollos de la física contemporánea, sino de una experiencia de percepción, de un contacto de una parte del universo con otra parte del universo. De hecho, hay dos maneras de aprehender el mundo. Está la manera científica, que utiliza instrumentos de medida y de exploración y cálculos matemáticos. Pero hay también un uso ingenuo de la percepción. Podremos comprender mejor esta dualidad pensando en la apreciación de Husserl, retomada por Merleau-Ponty: la física teórica admite y prueba que la Tierra se mueve, pero, desde el punto de vista de la percepción, la Tierra es inmóvil. Ahora bien, la percepción es el fundamento mismo de la vida que vivimos. Es desde esta perspectiva de la percepción donde puede situarse el ejercicio espiritual del que hablas, que más vale no llamar «ejercicio espiritual de la física» —ya que, en nuestros días, la palabra «física» no tiene más que un único sentido, muy preciso—, sino que, más bien, habría que llamar: toma de conciencia de la presencia del mundo y de nuestra pertenencia al mundo. Aquí, la experiencia del filósofo se une a la del poeta y el pintor. En efecto, este ejercicio, como ha mostrado bien Bergson, consiste en superar la percepción utilitaria que tenemos del mundo para llegar a una percepción desinteresada del mundo, no en tanto que medio para satisfacer nuestros intereses, sino simplemente en tanto que mundo, que surge entonces ante nuestros ojos como si lo viéramos por primera vez. «La verdadera filosofía -ha dicho Merleau-Ponty- es volver a aprender a ver el mundo.» Se presenta así como una transformación de la percepción. Respecto a esto citaré también un artículo de Carlo Ginzburg,[8] que

7. H. Reeves, *Malicorne. Reflexiones de un observador de la naturaleza*, Barcelona, Salamandra, 1992.

8. C. Ginzburg, «Making Things Strange», *Representations* 56, Fall 1996, pág. 8-28.

hace alusión a un ejercicio espiritual que encontramos a veces en algunos escritores (Ginzburg habla de Tolstói), y que consiste en percibir las cosas como extrañas. Como ejemplo de semejante modo de visión, cita justamente a Marco Aurelio y sus definiciones físicas, de las que ya he hablado. Percibir las cosas como extrañas es transformar la propia mirada de tal modo que se tiene la impresión de verlas por primera vez, liberándose del hábito y de la banalidad.

Por lo demás, no se trata solamente de una contemplación puramente estética, que tiene sin duda un valor capital, sino de un ejercicio destinado a hacernos superar, una vez más, nuestro punto de vista parcial y pasional, para hacernos ver las cosas y nuestra existencia personal desde una perspectiva cósmica y universal, de volver a situarnos así en el acontecimiento inmenso del universo, pero también, podríamos decir, en el misterio insondable de la existencia. Es esto lo que llamo la conciencia cósmica.

Añado, además, que el desarrollo de la física y de la astronomía contemporáneas, por las perspectivas vertiginosas que se les abren, pueden conducir al sabio a superar los límites del puro razonamiento científico y a tomar conciencia del carácter a la vez enigmático y grandioso del universo. Fue el caso de Einstein. Pero hay muchos otros casos de este género. No estoy demasiado al corriente de la literatura científica actual como para poder citarlos a todos.

7

LA FILOSOFÍA COMO VIDA Y COMO BÚSQUEDA DE LA SABIDURÍA

Arnold I. Davidson: En la Antigüedad brillaron seis escuelas de filosofía: platonismo, aristotelismo, estoicismo, cinismo, epicureísmo y escepticismo; cada una con sus ejercicios espirituales característicos. Pero también podemos diferenciar estas escuelas por la elección de una forma de vida muy particular. La elección de una forma de vida, de una actitud existencial, representa en cierta manera la especificidad de cada escuela. ¿En qué consiste una forma de vida filosófica y cuál es la relación que existe entre la elección filosófica de una forma de vida y la vida cotidiana?

La forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana. Por ejemplo, un estoico romano de la época republicana, Quinto Mucio Escévola, gobernador de la provincia de Asia, a diferencia de sus predecesores, pagó, por pundonor, su estancia en Asia con su propio dinero, obligó a su entorno a hacer lo mismo y puso fin a los excesos de los recaudadores de impuestos romanos. Los estoicos de la familia de los Escévola fueron además los únicos en aplicarse a sí mismos las leyes dictadas contra el lujo. En la vida cotidiana tenían una austeridad y un rigor moral que los otros no tenían. Evidentemente, aquí hablo sobre todo de una actitud mo-

ral, pero esto puede extenderse a otros dominios. Por mucho que haya, de hecho, un comportamiento característico de cada escuela. Por otro lado, habría que hacer un estudio que nunca se ha hecho de una manera exhaustiva, que yo sepa: cómo los autores cómicos, es decir, la gente del pueblo, veían las diferentes escuelas de filosofía. Así, los platónicos eran considerados como orgullosos, y tenían –Epicteto también habla de ello– las cejas arqueadas. Los epicúreos, por su parte, tenían fama de no comer nada. A diferencia de la imagen que nos hacemos ahora del epicureísmo, eran considerados como gente que llevaba una vida muy simple. Los estoicos se veían como gente exageradamente austera. Los únicos que no se notaban eran los escépticos, porque eran conformistas. Éste es el aspecto exterior, visto por los autores cómicos.

Se comprenderá enseguida cómo la filosofía podía ser una manera de vivir, si se piensa por ejemplo en los cínicos, que no desarrollaban ninguna doctrina, que no enseñaban nada, sino que se contentaban con vivir según un cierto estilo. Todo el mundo conoce la historia de Diógenes en su tonel. Eran personas que rechazaban las convenciones de la vida cotidiana, la mentalidad habitual de la gente ordinaria. Se contentaban con muy poco, mendigaban, estaban llenos de impudor, se masturbaban en público. Su manera de vivir era un retorno a la naturaleza no civilizada. Sin llegar a este caso límite, todas las escuelas filosóficas se distinguían sobre todo por la elección de una forma de vida. La actitud filosófica de los platónicos, en la época de Platón, era característica por un triple aspecto: había una preocupación por ejercer una influencia política, pero dirigida según las normas del ideal platónico; estaba la tradición socrática, es decir, la voluntad de discutir, de presentar la enseñanza según el método de las preguntas y las respuestas y, después, estaba el intelectualismo, ya que lo esencial del platonismo era el movimiento de separación del alma y del cuerpo, el desapego del cuerpo, y

también una tendencia a superar el razonamiento, y entre los platónicos del final de la Antigüedad, es decir, los neoplatónicos, la idea de que la vida tenía que ser una vida de pensamiento, una vida según el espíritu.

En la tradición aristotélica podemos decir que la forma de vida, muy característica también, es, en definitiva, la vida del sabio, una vida consagrada a los estudios, no solamente a las ciencias naturales, sino también a las matemáticas, a la astronomía, a la historia y a la geografía. Es, pues, y quizá volvamos a ello, un modo de vida que, siguiendo el término aristotélico, podemos designar como «teorético», es decir, en el cual «contemplamos» las cosas. Pero esto comporta también una participación en el pensamiento divino, el Primer Motor del universo, y también la contemplación de los astros. Encontramos aquí la noción de física como ejercicio espiritual. Lo que es asimismo muy interesante es la toma de conciencia, entre los aristotélicos, del carácter puramente desinteresado de la ciencia. Lo que es «teorético» es un estudio que no está hecho con un interés particular, con objetivos materiales.

En cuanto a los epicúreos, he hecho alusión a ellos hace un momento, su forma de vida consistía ante todo en cierta ascesis de los deseos destinada a mantener la tranquilidad de alma más perfecta. Había que limitar los propios deseos para ser feliz. Distinguían, es bien sabido, entre deseos naturales y necesarios (beber, comer, dormir), deseos naturales y no necesarios (el deseo sexual) y deseos ni naturales ni necesarios (deseos de gloria, de riqueza). Y normalmente había que contentarse con los deseos absolutamente necesarios. Excluían, al menos en principio, ya que hubo excepciones, la acción política. Se retiraban de los asuntos de la ciudad lo máximo posible. En general, la idea que se tiene de la vida epicúrea se debe primero y sobre todo a la correspondencia de Epicuro y también a los poemas de Filodemo el epicúreo; se

habla de comidas muy sobrias, pero entre amigos, ya que la amistad, en el epicureísmo, juega un papel muy importante. Finalmente, los epicúreos buscan gozar del simple gozo de existir.

En cuanto a los escépticos, ya lo he dicho, son más bien conformistas porque la única regla de conducta que admitían era la obediencia a las leyes y a las costumbres de la ciudad, pero se negaban a juzgar: suspendían su juicio sobre las cosas y, por esta razón, encontraban la tranquilidad del alma.

En el fondo, ya has hecho alusión a ello, en la Antigüedad el filósofo se considera siempre un poco como Sócrates mismo: no está «en su lugar», es *atopos*, no podemos ponerlo en un lugar, en una clase especial, es inclasificable; por razones bastante diferentes hay una ruptura de todas las escuelas con lo cotidiano, incluso entre los escépticos, que abordan la vida cotidiana con una total indiferencia interior. Pero, al mismo tiempo, la filosofía rige la vida cotidiana, e incluso a veces da prescripciones detalladas. Así, los estoicos eran reputados por tener manuales que podríamos llamar, empleando un término del siglo XVII, «manuales de casuistas», donde se les indicaba la conducta que debían tener en todas las circunstancias de la vida; Alejandro de Afrodisia, el comentador de Aristóteles, ¡se burla de los estoicos que se preguntan si tenemos derecho a cruzar las piernas durante el curso de filosofía o si tenemos derecho a tomar mayor parte de la comida cuando almorzamos con nuestro padre! En un artículo sobre el estoicismo romano, a propósito de los Gracos, pero también a propósito del tratado *Sobre los deberes* de Cicerón, mi mujer[1] mostró que había, en esta casuística, dos actitudes opuestas entre los estoicos. Por ejemplo, se planteaban la cuestión siguiente: si vendemos una casa,

1. I. Hadot, «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», *Revue des Études latines*, 48 (1971), pág. 133-179.

¿tenemos derecho a ocultar los defectos de esta casa, o bien hay que desvelarlos? Había estoicos más bien heréticos que decían: sí, podemos ocultar los defectos; pero los ortodoxos estoicos decían: no, no tenemos derecho a hacer esto. O, incluso, estaba el caso de un negociante de granos cuyo barco lleno de trigo llega a un puerto cuando reina la hambruna: ¿dirá que llegan otras cargas detrás de él, lo que tendría por consecuencia un hundimiento de los precios? Se preveían todo tipo de comportamientos posibles en la vida cotidiana pero, como ves, el problema era siempre saber cuál sería la actitud conforme al ideal filosófico. No hay nada más opuesto al culto del provecho, que destruye poco a poco la humanidad, que esta moral estoica que exige de cada uno una lealtad, una transparencia, un desinterés absoluto.

También podemos decir que, a través de estas diferentes forma de vida, se esbozan tendencias comunes en las diferentes escuelas filosóficas; sería sobre todo el rechazo a atribuir a las cosas diferencias de valor que no expresarían más que el punto de vista parcial del individuo: desinterés e indiferencia que conducen a la paz del alma.

El problema de la vida cotidiana era bastante complejo para los filósofos antiguos. He estudiado recientemente el *Manual* de Epicteto y me he dado cuenta de que tanto en su *Manual* como en las *Conversaciones* que se conservan de él, Epicteto a menudo parece aconsejar actitudes contrarias. Es que los alumnos que tiene, en Nicópolis, son por lo general jóvenes ricos que emprenderán una carrera política. Pero mientras los mantiene en su escuela, intenta hacerles practicar la filosofía más estricta. Entonces les dice: no hay que perseguir a las muchachas, hay que moderar la manera de comer, etc.: todo tipo de consejos que son consejos rigoristas, por decirlo así. Y comparé esto con los novicios religiosos que están encerrados en un convento, que se forman en la vida religiosa, pero que después son enviados fuera, al mundo. También

los alumnos de Epicteto volverán a partir, y Epicteto prevé lo que harán cuando vuelvan a sus casas. Entonces les da consejos sobre la manera de participar en los banquetes, de asistir a los espectáculos e incluso de llevar su vida política. Es el problema del filósofo que, teóricamente, debería separarse del mundo, pero que de hecho ha de volver a él y llevar la vida cotidiana de los demás. Sócrates siempre fue el modelo en este terreno; pienso en un bello texto de Plutarco que dice justamente: Sócrates era filósofo, no por enseñar en una cátedra, sino porque hablaba con sus amigos, bromeaba con ellos; iba también al ágora y, después de todo esto, tuvo una muerte ejemplar. Así pues, la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía.[2]

A. D.: Habría al mismo tiempo una ruptura entre la vida cotidiana y la vida filosófica y una influencia muy grande de la vida filosófica en la vida cotidiana.

Exactamente. De hecho, la filosofía tuvo incluso cierta influencia en la evolución de la vida política. Por ejemplo, por tomar un caso concreto, la mayor parte de los historiadores del derecho reconocen que es bajo la influencia del estoicismo que evolucionó el derecho, sobre todo en la manera de tratar a los esclavos, o también en el dominio del sentido de la responsabilidad penal, que supone una voluntad consciente.

A. D.: Según tú, no siempre es necesario escoger entre las escuelas, hacer una elección exclusiva de «una» escuela, de «una» actitud fundamental; ¿podemos mezclar la actitud estoica con la actitud epicúrea, como hicieron por ejemplo Goethe, Rousseau o Thoreau?

2. Plutarco, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.

Kant, en la *Metafísica de las costumbres* (teoría del método ético), declara que el ejercicio de la virtud ha de ser practicado con una energía estoica y una alegría de vivir epicúrea. Se podía descubrir aquel encuentro entre el estoicismo y el epicureísmo en *Las ensoñaciones del paseante solitario* de Rousseau, donde encontramos a un tiempo el placer de existir y la conciencia de ser una parte de la naturaleza. Goethe,[3] en su conversación con Falk, habla de algunos seres que, por sus tendencias innatas, son medio estoicos, medio epicúreos. Y podemos descubrir también en Thoreau, en *Walden*, una actitud de este género. En cuanto a Nietzsche,[4] dice en un fragmento póstumo que no hay que temer adoptar una actitud estoica después de haber sacado provecho de una receta epicúrea. Una actitud así es, en definitiva, lo que llamamos el eclecticismo. Una palabra que a menudo está bastante mal vista por los filósofos. En general, de Kant a Nietzsche, se ha hablado de estoicismo y de epicureísmo. Pero hay muchos otros modelos.

Esta actitud ecléctica puede tener una significación importante para el hombre contemporáneo. Para éste, en efecto, no solamente ya no existe escuela alguna, sino que además la reticencia a dejarse influenciar por una escuela, sea cual sea, se hace notar. Ésa era ya, en cierto sentido, la posición de Cicerón,[5] que se vinculaba a una tendencia del platonismo que podríamos calificar de probabilista. Decía: nosotros somos libres, somos independientes, no se nos impone obligación alguna, vivimos el día a día decidiendo en función de las circunstancias y de los casos particulares, escogiendo la que nos parece cada vez la mejor solución, ya esté inspirada en el epicureísmo, en el estoicismo, en el platonismo o en cualquier otro modelo de vida.

3. F. von Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, t. IV, pág. 469.

4. F. Nietzsche, *Oeuvres complètes*, t. V, París, Gallimard, 1982, pág. 530.

5. Cicerón, *Tusculanas* V, 11, 33; *Lúculo*, 3, 7-8.

Se podría objetar a todo lo que acabo de decir sobre el eclecticismo que, si empezamos por escoger ser libres y no comprometernos con ninguna escuela, entonces podemos también encontrar la solución por nosotros mismos, sin escoger un modelo. Pero justamente el interés de todo lo que explicamos sobre el estoicismo y el epicureísmo, entre otras escuelas, es que son experiencias desarrolladas durante siglos y que también fueron discutidas, criticadas y corregidas. Y, desde esta perspectiva, Nietzsche hablaba de las escuelas morales de la Antigüedad como laboratorios experimentales cuyos resultados podemos, en cierto sentido, utilizar. Como decía Michelet: «La Antigüedad contiene las ideas en estado de concentración, en estado de elixir.»[6] Recientemente, tres grandes especialistas de la antropología antigua han mostrado de manera convincente que la experiencia de la vida política de la Antigüedad podía inspirar a nuestras democracias modernas. ¿Por qué no iba a ser igual en lo que concierne a la experiencia de la ética y de la vida filosófica?

A. D.: Una cuestión fundamental pero difícil: ¿podemos justificar la elección de una forma de vida?

Cicerón y los platónicos probabilistas habrían respondido que una reflexión racional nos permite descubrir lo que hay que escoger en tal o cual circunstancia. Vemos a Cicerón practicar él mismo este método en su carta a Ático (IX, 4), de marzo de 49 a.C., donde enumera las cuestiones que se plantea sobre la conducta que ha de tener durante la crisis política suscitada por el enfrentamiento entre César y Pompeyo: ¿hay que combatir la tiranía a riesgo de arruinar la ciudad? ¿Es mejor negociar? ¿Tenemos derecho a retirarnos de los asuntos políticos en semejante circunstancia? ¿Hay que apoyar a los adversa-

6. J. Michelet, *Journal*, t. I, pág. 393.

rios del tirano, aun cuando también ellos han acumulado errores?

A. D.: Justificar la elección exclusiva de una única actitud es verdaderamente difícil; pero si somos llevados, en un caso particular, a actuar como un estoico, y en otro caso como un epicúreo, es un poco más fácil de justificar la actitud, porque siempre está ligada a un contexto particular.

Estoy totalmente de acuerdo contigo, pero me gustaría precisar un punto. Lo que he querido mostrar en mi libro *¿Qué es la filosofía antigua?* es que los filósofos que fundaron escuelas quisieron, al hacerlo, proponer modos de vida. Esto quiere decir que, en la formación del pensamiento de Platón o de Aristóteles o de Epicuro, el factor principal me parece que es la representación de cierto modo de vida, el de un político iluminado por las Ideas para Platón, el de un sabio contemplador de la Naturaleza para Aristóteles, el de un sabio que sabe disfrutar de la paz del alma para Epicuro. Esta representación puede estar motivada por una reacción contra otras opciones de vida y vinculada, así, a toda una reflexión teórica. Pero me parece que nunca es una pura reflexión teórica lo que determina la elección de vida. A propósito de esta elección, Sexto Empírico,[7] como buen escéptico, ofrece un retrato caricaturesco de las elecciones filosóficas e ironiza: la elección del estoicismo está motivada por la pasión del orgullo (los jansenistas también dirán esto), y la elección de epicureísmo, por la pasión de la voluptuosidad. Pero hay cierta verdad en esta observación, en la medida en que puede haber motivaciones personales que explican tal o cual elección de vida. Se podría decir en todo caso que hay una causalidad recíproca entre reflexión teórica y elección de vida. La reflexión teórica funciona, en cierto

7. Sexto Empírico, *Contra los profesores* XI, 178-180.

sentido, gracias a una orientación fundamental de la vida interior, y esta tendencia de la vida interior se precisa y cobra forma gracias a la reflexión teórica. Cuando era joven ya tenía esta idea y me la ilustraba a través del alumbrado de las bicicletas, que garantizaban con su movimiento. De noche, hace falta una luz que ilumine y nos permita guiarnos (es la reflexión teórica). Pero para tener luz, era preciso que la dinamo girase por el movimiento de la rueda. El movimiento de la rueda es la elección de vida. Entonces se podía avanzar. Pero había que comenzar por rodar un momento en la oscuridad. Dicho de otro modo, la reflexión teórica ya supone cierta elección de vida, pero esta elección de vida no puede progresar y precisarse más que gracias a la reflexión teórica.

A. D.: A menudo has hablado, citando prioritariamente a Platón, de la filosofía como ejercicio de la muerte. ¿Qué puede significar esta idea para nosotros hoy?

Precisemos en primer lugar qué sentido tenía esta fórmula en la Antigüedad. Hay que comenzar evidentemente por Platón, ya que ha dicho en todas sus cartas que la filosofía es un ejercicio de la muerte. Pero lo dijo de una manera paradójica. No quería decir: hay que ejercitarse en hacerse el muerto, por decirlo así, o en imitar la muerte, como Charles-Quint al meterse en su ataúd, por ejemplo, sino que quería decir: hay que desligar el alma del cuerpo. No se trataba de un ejercicio de la muerte, sino por el contrario de un ejercicio de la vida espiritual, o intelectual, de la vida del pensamiento; se trataba de encontrar otra forma de conocimiento distinto del conocimiento sensible. También podemos decir que había que pasar del yo empírico e inferior, destinado a morir, al yo trascendental; Sócrates, en el *Fedón* (115c), distingue claramente entre el yo que pronto se convertirá en un cadáver después de haber bebido la cicuta, y el yo que dialoga y actúa espiritualmen-

te. No se trata en modo alguno de prepararse para la muerte; pero como Platón era siempre irónico, evocaba la representación que los no filósofos se hacían de los filósofos como gente muy pálida, con aspecto de moribundos; simplemente quería decir que había que desligarse de la vida sensible. Lo que por otro lado podía tener consecuencias para la salud; pero no se aspiraba a la muerte. De hecho, también los estoicos hablaron mucho del ejercicio de la muerte, desde el punto de vista de un ejercicio del que ya hemos hablado: la preparación para las dificultades de la vida, la *praemeditatio malorum*; los estoicos decían siempre: hay que pensar que la muerte es inminente; pero era menos para prepararse para la muerte que para descubrir lo serio de la vida. Marco Aurelio, por ejemplo, en tanto que estoico, decía: hay que realizar cada acción como si fuera la última; o incluso: hay que pasar cada día como si fuera el último. Se trata de darse cuenta de que el momento que vivimos todavía tiene un valor infinito que, al poder ser interrumpido por la muerte, hay que vivir de una manera extremadamente intensa mientras la muerte no está allí. Los epicúreos también hablaban de la muerte. Según Séneca, Epicuro decía «piensa en la muerte»; pero tampoco era para prepararse para la muerte sino, por el contrario, exactamente como entre los estoicos, para tomar conciencia del valor del instante presente. Es el famoso *carpe diem* de Horacio: toma el hoy, sin pensar en mañana. Además, el pensamiento de la muerte, desde la perspectiva epicúrea, apuntaba a hacernos comprender en profundidad la ausencia de toda relación entre la muerte y el ser vivo que somos: «la muerte no es nada para nosotros», decían los epicúreos, no tiene ninguna relación con nosotros, no hay ningún pasaje del ser a la nada. Lo que es, es, y eso es todo. La muerte no es un acontecimiento de la vida, dirá Wittgenstein.[8] Entre los epicúreos había

8. *Tractatus*, 6.4311

también la idea, común a los estoicos, de que hay que vivir cada día como si se nos hubiera acabado la vida; es decir, con la satisfacción de decirse por la noche: «he vivido». Hay aquí dos aspectos: por un lado, según esta perspectiva, el día ha sido vivido con toda intensidad, pero al mismo tiempo, por otro lado, cuando llegue el mañana, se considerará este nuevo día como una oportunidad inesperada. En el fondo, uno se dice: ya lo tenemos todo en un solo instante de existencia. Se trata siempre de una toma de conciencia del valor de la existencia.

Finalmente, tanto Platón como los estoicos y los epicúreos consideraron siempre el ejercicio de la muerte como un ejercicio de la vida. En una célebre fórmula de la *Ética* –en la cuarta parte, teorema 67–, Spinoza dice: «El hombre libre no piensa en la muerte, su sabiduría no es meditación de la muerte, sino meditación de la vida.» Evidentemente critica sin duda la fórmula platónica, pero quizá también a los cristianos, el *memento mori* de los cristianos. Así pues, Spinoza criticó el ejercicio de la muerte pero, en el fondo, quizá se equivocase, ya que de hecho la meditación o el pensamiento o el ejercicio de la muerte son siempre, en definitiva, un ejercicio de la vida.

A. D.: ¿Podemos decir lo mismo de Heidegger?

Pienso que es lo mismo, en la medida en que el anticipo o el adelanto de la muerte es, en Heidegger, una condición de la existencia auténtica. La conciencia de la finitud ha de llevar al hombre a asumir la existencia tal y como es. Pero, en Heidegger,[9] no se busca, como en la Antigüedad, eliminar la angustia de la muerte. Es éste, según creo, un rasgo del mundo moderno (quizá hable de ello en un próximo libro), un aspecto que, desde mi pun-

9. Cf. P. Hadot, «Plotin et Heidegger», *Critique*, 145, 1959, pág. 550.

to de vista, aparece solamente a partir de Goethe, Schelling y Nietzsche; la idea de que la conciencia de existir está ligada a una angustia, pero que lo que da valor a la vida es, justamente, como decía Goethe,[10] el temblor ante lo *Ungeheure*, lo terrible, lo prodigioso, lo monstruoso, si se puede traducir así. Es algo que se encuentra en todo el pensamiento moderno, también en Rilke. Creo que este matiz de angustia no existe en modo alguno en Spinoza, ni en Epicuro, ni entre los estoicos, ni en Platón.

A. D.: A veces se oye decir que los ejercicios espirituales son egoístas. Pero, para ti, ¿la vida filosófica no es ciertamente una forma de egoísmo?

Hay que ver, como siempre, la complejidad de las cosas. Seguro que hay permanentemente un peligro de egoísmo en los esfuerzos que uno hace por perfeccionarse a sí mismo, sobre todo desde la perspectiva antigua, donde se intenta alcanzar la ataraxia, es decir, la paz del alma; a menudo se desligan de la actividad política y además hay una apariencia de egoísmo en algunas declaraciones que de momento me chocaron un poco en el *Manual* de Epicteto, donde escuchamos a Epicteto decir: piensa que tu hijo es mortal y no serás perturbado por su muerte. Por otro lado me di cuenta de que, en el caso de Epicteto, no era una especie de egocentrismo espiritual, sino que, por el contrario, era una actitud bastante análoga a la del cristiano que se somete a la voluntad de Dios. Finalmente, esto podía explicarse cuando sabemos que, por otra parte, había insistido mucho en las afecciones familiares. Hay que reconocer que es un problema complicado, incluso para los cristianos. Preocuparse de uno mismo puede parecer egocéntrico. Pero, cuando leemos textos como los de Séneca, de Epicteto, de Marco Aurelio, hablo de los es-

10. *Fausto II*, verso 6272.

toicos, o cuando estudiamos también cómo funcionaba la vida en la escuela epicúrea, nos damos cuenta de que la práctica espiritual (que, como acabo de decir, busca establecer la paz en el alma) no es egoísta por varias razones. En primer lugar, los ejercicios espirituales están destinados a deshacerse del egoísmo, egoísmo provocado, primero y ante todo, por la atracción de los placeres o por la preocupación del cuerpo. Los filósofos siempre han hecho, tanto Platón como los estoicos (dejemos a los epicúreos de lado por el momento), un esfuerzo por desprenderse del yo parcial y pasional, para elevarse al nivel del yo superior. Ya hemos hablado de ello en otro lugar, a propósito del diálogo como ejercicio espiritual: consiste justamente en reconocer los derechos del otro en la discusión y, sobre todo, en reconocer una norma superior al nivel de la cual el yo ha de elevarse para poder simplemente dialogar —una norma superior que es la razón—. En el fondo, es simple: a partir del momento en que intentamos someternos a la razón, estamos casi necesariamente obligados a renunciar al egoísmo. He aquí, pues, un primer argumento.

Del segundo argumento ya he hablado a propósito de Sócrates, y es que hay que reconocer que los filósofos antiguos se preocuparon intensamente por los demás. Sócrates se presenta como aquel que ha recibido la misión de ocuparse de los demás, de hacerles tomar la decisión de preocuparse por sí mismos. Aquí volvemos a la primera razón: la preocupación por uno mismo no es en modo alguno una preocupación por el propio bienestar, en el sentido moderno del término, sino que la preocupación por uno mismo consiste en tomar conciencia de lo que se es realmente, es decir, en definitiva, de nuestra identidad con la razón e, incluso, entre los estoicos, con la razón considerada como Dios. Así pues, los filósofos siempre se preocuparon por los demás. En el caso de Platón, se ve muy claro en su *Carta VII* y, por otro lado, en sus interpretaciones políticas; también

entre los primeros estoicos, y es todavía más explícito en Séneca, en Epicteto y en Marco Aurelio. He hablado de las tres disciplinas de Epicteto que volvemos a encontrar en Marco Aurelio: la disciplina del deseo, la disciplina de la acción y la disciplina del juicio. Ahora bien, la disciplina de la acción comporta un elemento que es muy importante: la preocupación por el bien común. Para Marco Aurelio ello adquiere un valor muy fuerte, ya que, en tanto que emperador, se exhorta a sí mismo a preocuparse del bien común. Por otra parte –y aquí volvemos al epicureísmo–, podemos decir que las filosofías en la Antigüedad buscan extenderse, tienen un aspecto misionero, podríamos decir, aunque sea a pequeña escala; y los epicúreos, que de hecho parecen replegarse en sí mismos, tienen un gran sentido de la amistad, que, para ellos, es un placer: desean la amistad porque es un placer puro. Y tienen el deseo, sobre todo, de expandir su doctrina. Un ejemplo magnífico y extraordinario es el de Diógenes de Enoanda. Había hecho grabar, sobre los muros de su ciudad, unas inscripciones inmensas que eran textos epicúreos, destinados a convertir a sus conciudadanos a la doctrina epicúrea. En Turquía se han encontrado algunas de estas inscripciones.

A. D.: Dicho de otro modo, en la Antigüedad uno no se podía ocupar de los demás si no se ocupaba primero de sí mismo. ¿Piensas que es un vínculo necesario? Hay varias maneras de ocuparse de los otros. Hay un modo filosófico y un modo no filosófico. Me parece que la manera filosófica de ocuparse de los otros exige siempre una preocupación por uno mismo, que es también una transformación de sí.

Creo que habría que invertir tu fórmula, al menos en lo que concierne a los estoicos. No: «no podemos ocuparnos de los otros si no nos ocupamos primero de nosotros mismos», sino, por el contrario, como dice Séneca (*Carta* 48, 3): «Vive para el prójimo si quieres vivir para ti.» Ya

que, añade Séneca, no se puede ser feliz si uno no tiene en cuenta más que a sí mismo. Es cierto que se podría pensar que, para ocuparse de los otros, primero hay que transformarse a uno mismo. Pero esta transformación de sí mismo consiste precisamente en estar atentos a los demás. Finalmente, usando una fórmula sin duda exagerada diría que no hay una verdadera preocupación por los otros si no hay olvido de sí. Ciertamente, en todo caso, olvido del interés personal, como dice Sócrates, en la *Apología de Sócrates* (32 b y 31 b): «Preguntaos si es humanamente posible negligir como yo todos los intereses personales [...] después de tantos años, ya, y esto para ocuparme únicamente de vosotros.»

Quizá me diréis: olvidar el interés personal es precisamente preocuparse por uno mismo, es decir, cuidarse del yo superior, más allá de todo egoísmo. Esto es verdad, tanto más cuanto que, como dice muy claramente Marco Aurelio (VII, 13), la razón que funda el amor al prójimo, al menos para los estoicos, es la conciencia de ser miembros de un mismo cuerpo, de tal modo que cada miembro, al ponerse al servicio del cuerpo, se pone al servicio de sí mismo. Encontramos alegría haciendo el bien a los otros porque, haciendo el bien a los otros, nos hacemos bien a nosotros mismos. Pero hay todavía aquí un peligro que Marco Aurelio vio muy bien (V, 6, 3): si somos conscientes y felices de hacer el bien, corremos el riesgo de vernos hacer el bien y de no tener una intención perfectamente pura haciendo el bien. Para él, hay que ser de aquellos que hacen el bien en cierto sentido inconscientemente.[11] Esto recuerda las palabras del Evangelio: «Cuando des limosna, que tu mano izquierda ignore lo que hace tu mano derecha.» La bondad supone un desinterés total, tiene que ser en cierto sentido espontánea e irreflexiva,

11. Véase el texto de Marco Aurelio (V, 6, 3), traducido en P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pág. 217.

sin el menor cálculo, sin la menor complacencia en sí mismo. Es necesario que la bondad sea un instinto: tenemos que hacer el bien como la abeja que hace su miel y no busca nada más. Pero, que yo sepa, ningún filósofo antiguo ha alcanzado como Marco Aurelio esta cúspide de la pureza de intención.

A. D.: ¿No podemos decir que la búsqueda de la justicia es también un ejercicio espiritual? No podemos hacer una división tajante entre los ejercicios espirituales que conciernen solamente a uno mismo y aquellos que conciernen solamente a los otros. Cuando apuntamos a la justicia, es también un ejercicio de uno mismo?

Creo que tienes razón en lo que concierne a la mayoría de las filosofías antiguas.

A. D.: Recientemente has subrayado la distinción entre el discurso filosófico y la filosofía misma. Contrariamente a lo que piensan, digamos, los profesores de filosofía, la filosofía no puede ser reducida al discurso filosófico y, sin embargo, el discurso sigue siendo una parte integrante de la filosofía. Están los discursos y los conceptos filosóficos, y los ejercicios, las prácticas no conceptuales de la filosofía. ¿Cuál es el rol del discurso filosófico y de las prácticas (prácticas no puramente conceptuales) filosóficas en tu propia concepción de la filosofía?

Como ya dije, tomé prestada esta distinción de los estoicos, pero la encontramos implícitamente en toda la historia de la filosofía, porque la oposición entre las palabras, por una parte, y las prácticas, por otra, siempre ha estado viva; siempre se ha insistido en el hecho de que el verdadero filósofo no es aquel que habla, sino aquel que actúa. Como acabas de dar a entender, es una oposición compleja. Una vez más: cuando los estoicos decían que el discurso filosófico no era filosofía no querían decir que el discur-

so no fuera filosófico: pues, cuando se enseñaba a los discípulos las tres partes de la filosofía, la lógica, la física y la ética, se hacía realmente filosofía. Por otro lado, cuando se decía que la filosofía no era el discurso filosófico, esto no quería decir que no hubiera discurso en esta vida filosófica, por la simple razón de que hacía falta ya al menos un discurso interior para actuar sobre uno mismo. En el fondo, se podría hablar de la filosofía como de una elipse, que tiene dos polos: un polo de discurso y un polo de acción, exterior pero también interior, ya que la filosofía en oposición al discurso filosófico es también un esfuerzo por ponerse en determinadas disposiciones interiores.

En la Antigüedad, estos dos polos aparecen claramente en dos fenómenos sociales diferentes: el discurso filosófico corresponde a la enseñanza dispensada en la escuela; la vida filosófica, a la comunidad de vida institucional que reúne a maestro y discípulo y que implica un determinado género de vida, una dirección espiritual, exámenes de conciencia, ejercicios de meditación, y que corresponde también a la buena manera de vivir como ciudadano en su ciudad. Por una parte, ya lo he dicho, la filosofía como vida está inspirada por un discurso de enseñanza filosófica: por ejemplo, vemos a Marco Aurelio escribir sus *Pensamientos* para hacer revivir en sí mismo el disurso filosófico que acaba siempre por ser abstracto; es decir, que por el hábito, la distracción o las preocupaciones de la vida, el discurso filosófico se vuelve pronto puramente teórico y ya no tiene la fuerza necesaria para impulsar al individuo a vivir su filosofía. Hará falta, pues, dar vida y eficacia al discurso. Por otra parte, el discurso de enseñanza en la Antigüedad raras veces es un discurso puramente teórico: a menudo adopta también la forma de un ejercicio. Tenemos el ejemplo perfecto del diálogo socrático, pero hay también, incluso en la enseñanza que no es un diálogo, un esfuerzo retórico por influir en los espíritus de los discípulos. Los dos polos de la filosofía son indispensables, pero es muy importante distinguirlos.

De hecho, siempre los hemos distinguido. Ya Platón, en la *Carta VII* (328 c), dice que ha venido a Siracusa para probarse a sí mismo que no era más que un charlatán: «Por miedo a pasar ante mis propios ojos por alguien que no es más que un buen hablador, incapaz de emprender resueltamente una acción.» En toda la Antigüedad hay quien se burla, como Plutarco, de los filósofos que no son más que sofistas y que, en cuanto descienden de su cátedra, no saben ni vivir ni enseñar a vivir a sus discípulos. No puedo detallar aquí la historia de esta rica tradición que va desde Petrarca y Montaigne hasta Kant, el cual oponía los filósofos que se quedan con la concepción escolar de la filosofía (que no son, así, más que lo que él llama «artistas de la razón», porque no se interesan más que por la pura especulación) a los que son capaces de estar atentos a lo que interesa a todo hombre, es decir, en definitiva, a la práctica; a éstos, Kant los llama los «filósofos del mundo». Y afirmaba con fuerza el vínculo entre discurso y vida filosóficos, diciendo: hoy se considera un exaltado a aquel que vive conforme a lo que enseña. Con el mismo espíritu, Thoreau dirá: «Tenemos profesores de filosofía, pero no filósofos.» En cuanto a Schopenhauer, había escrito un panfleto:[12] *Contra la filosofía universitaria*. Para volver al siglo XX y sin dar más que un ejemplo, nunca olvidaré mi sorpresa al leer en Charles Péguy la fórmula: «La filosofía no funciona en clase de filosofía.» Ciertamente, hay que reconocer aquí la influencia de Bergson en Péguy.

Me preguntas por el papel que desempeñan el discurso filosófico y las prácticas filosóficas en mi propia concepción de la filosofía. Es cierto –pero no voy a emitir juicios de valor sobre este tema– que muchos de mis con-

12. Hay dos ediciones en español, una a cargo de Francisco Jesús Hernández i Dolón, Nataí, Valencia, 1989 y otra de Mariano Rodríguez en Tecnos, Madrid, 1991. *(N. de la T.)*

temporáneos consideran que la filosofía es un discurso, exactamente un discurso sobre el discurso, y eso es todo. Personalmente tengo otra concepción. Para hacerme comprender, daré una vez más un rodeo por la Antigüedad. Hemos visto que, en toda la Antigüedad, hubo hombres que eran considerados filósofos porque vivían como filósofos, por ejemplo Dión de Siracusa, el amigo de Platón, Catón de Útica, Quinto Mucio Escévola, el augur, Peto Trasea. Para este tema, el notable *Dictionnaire des philosophes antiques*, que dirige con tanta eficacia Richard Goulet, es ejemplar. En él encontramos a muchos personajes que no son ni sabios ni profesores de filosofía: hombres políticos, como el rey Antígono Gónatas, o mujeres, célebres por su vida filosófica. A veces, sin ser inventores de doctrinas filosóficas, redactaban obras filosóficas, que no tenían la pretensión de proponer nuevas teorías pero que exponían las doctrinas de la escuela filosófica que habían escogido, a fin de formular así, tanto para los demás como para sí mismos, principios de conducta. Fue el caso, por ejemplo, de Cicerón, de Bruto, de Séneca, de Arriano, de Marco Aurelio. Reconociendo, como propongo, la vida filosófica como uno de los dos polos de la filosofía, habría lugar, de nuevo, en nuestro mundo contemporáneo, para filo-sofos, en el sentido etimológico de la palabra, es decir, buscadores de sabiduría que, ciertamente, no renovarían el discurso filosófico, pero que buscarían no la felicidad –parece que esto ya no está de moda–, sino una vida más consciente, más racional, más abierta a los otros y a la inmensidad del mundo. Por otra parte, que aquellos que tienen vocación, los profesores y los escritores que hablan de filosofía, tienen el deber de continuar renovando y transformando el discurso filosófico, es evidente. Creo que es una tarea apasionante e infinita. Pero es deseable que sean conscientes del hecho de que discurso y vida son inseparables. Personalmente, intentando asumir bien mi tarea de historiador y de exegeta, me esfuerzo sobre

todo en llevar una vida filosófica, es decir, simplemente, como acabo de decir, consciente, coherente y racional. Los resultados no son siempre de muy alto nivel, hay que reconocerlo. Y, durante mis estancias en los hospitales, por ejemplo, no siempre he mantenido la serenidad de alma en la que me habría gustado permanecer. Pero, sea como sea, me esfuerzo por situarme en determinadas actitudes interiores, como concentrarse en el instante presente, maravillarse ante la presencia del mundo, dirigir la mirada desde arriba hacia las cosas –«emprender el vuelo cada día» decía Georges Friedmann–, tomar conciencia del misterio de la existencia. Tengo que confesarte además que, al envejecer, aunque probablemente sea un defecto de la vejez, prefiero cada vez más la experiencia al discurso. Osaría incluso confesarte que me gusta mucho esta fórmula paradójica, enigmática, pero cargada de sentido, de un crítico chino citado por Simon Leys: «Todo lo que puede enunciarse está desprovisto de importancia.»[13]

A. D.: Así pues, hay una prioridad de la práctica; y si arrancamos un discurso teórico de su contexto práctico, no podemos comprender el alcance de este discurso.

Volvemos aquí a un principio de interpretación del que hemos hablado anteriormente. No podemos comprender un texto si no examinamos la intención del autor, es decir, el efecto que quiere producir: éste es precisamente el contexto práctico. Por retomar un ejemplo ya a menudo evocado, no podemos comprender el libro de Marco Aurelio si no comprendemos que quiere exhortarse a sí mismo, diciéndose a sí mismo de una forma sorprendente los dogmas estoicos. No quiere exponer de manera teórica la doctrina estoica. No se trata ni de un diario íntimo ni de un manual teórico.

13. Simon Leys, *La Forêt en feu*, París, 1983, pág. 39.

A. D.: Aunque no quieras emitir juicios de valor, justo al final de tu «copia de bachillerato» en el Monde de l'Éducation *(marzo de 1992) planteaste la cuestión: «¿Qué es, en definitiva, lo más útil al hombre en tanto que hombre? ¿Discurrir sobre el lenguaje o sobre el ser y el no ser? ¿No es más bien aprender a vivir una vida humana?» Se puede decir que hay ahí un juicio de valor implícito. A continuación, ¿cómo explicar el retroceso de la práctica de ejercicios espirituales después de la Antigüedad?*

Vuelvo en primer lugar a la cita de mi «copia de bachillerato». Al hablar de «útil al hombre en tanto que hombre», pensé en lo que dice Kant sobre la filosofía «mundana» o «cósmica», de la que ya hemos hablado, filosofía que tiene en cuenta la perspectiva de la sabiduría: es la filosofía la que plantea las cuestiones que, dice Kant, «interesan a todo el mundo», por ejemplo: «¿Qué tengo que hacer? ¿Qué me está permitido esperar?» «Todo interés», dice Kant, «es, en último término, práctico y el interés mismo de la razón especulativa sólo está condicionado, y sólo está completo, en el uso práctico.»[14] Para mí, está claro que hay una primacía de la razón práctica, explícita en Kant, implícita en la idea antigua de la filosofía.

Vuelvo ahora a tu pregunta concerniente al retroceso y el olvido de esta concepción de la filosofía. Creo que lo que jugó un gran papel en este retroceso fue el triunfo del cristianismo. Desde el final de la Antigüedad, frente a las filosofías paganas, la teología cristiana revelada remplazó a la filosofía y absorbió a la vez el discurso filosófico antiguo y la vida filosófica antigua. Los conceptos estudiados a lo largo de la Antigüedad, y especialmente por los comentadores aristotélicos y neoplatónicos del final de la Antigüedad, fueron utilizados para resolver los problemas teológicos y filosóficos planteados por los dogmas

14. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme 1997, pág. 153.

cristianos: por ejemplo, la noción de esencia y de hipóstasis, para la Trinidad, la noción de naturaleza, para la Encarnación, la noción de sustancia, para la transubstanciación. Y, de hecho, la teología cristiana se volvió ascética y mística retomando, cristianizándolos, los ejercicios espirituales y algunos temas místicos de la filosofía.

En la Edad Media se heredó de esta situación, ya que la Edad Media era totalmente cristiana. Así pues, se heredaron, por una parte, los ejercicios espirituales cristianizados, que entraron en la práctica monástica e incluso, en parte, en la práctica de los laicos, es decir, el examen de conciencia, la meditación de la muerte, los ejercicios de imaginación para pensar en el infierno, etc., y, por otra parte, se heredó aquella filosofía que se había vuelto sierva de la teología. En la escolástica de las universidades de la Edad Media, la ciencia suprema era la teología, una teología cristiana, que utilizaba conceptos filosóficos como instrumentos; en las facultades de Arte, se enseñaba una filosofía que consistía, según la tradición de la Antigüedad, en comentar sobre todo a Aristóteles, siguiendo los modelos de la Antigüedad tardía. En el fondo, la Edad Media heredó al mismo tiempo la teología del final de la Antigüedad y la actividad de los comentadores tardíos de Aristóteles. Ahora bien, por una parte, la escolástica se perpetuó al menos hasta el final del siglo XVIII y, por otra parte, a partir del momento en que la filosofía conquistó su autonomía, se encontró, al menos hasta el siglo XVIII e incluso después, en una civilización oficialmente cristiana, en la que el modo de vida era cristiano: la filosofía no podía proponer otro modo de vida que el que estaba ligado a la teología cristiana. Así pues, siguió siendo una disciplina sobre todo teórica.

A. D.: Pero, ¿no hubo excepciones? La idea de la filosofía como forma de vida, como práctica, ¿no siguió siempre viva en la historia de la filosofía?

Tienes razón al evocar excepciones, ya que son muy importantes. Acabo de presentar un esquema muy simplificado de la evolución, que ahora hay que corregir. Ha tenido lugar, en efecto, desde la Edad Media, el el siglo XIII, un fenómeno muy interesante que empezó en las facultades de Arte donde se comentaba a Aristóteles y donde la filosofía se enseñaba por sí misma. Entonces, algunos filósofos, Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Aubry de Reims, encontraron en Aristóteles la idea de que la filosofía podía hacer feliz al hombre en la contemplación y, por tanto, que la filosofía, independiente de la teología, podía ser un modo de vida. Lo que prueba que la filosofía aristotélica no es una filosofía puramente teórica. Encontraron en Aristóteles la idea de que la contemplación y el trabajo del espíritu aportaban la felicidad al ser humano (es el final de la *Ética a Nicómaco*). Aquellos filósofos estuvieron muy mal considerados, porque daban a entender que el hombre podía encontrar su felicidad –evidentemente, decían que no era más que una felicidad inferior– en la contemplación. Lo que corresponde a la distinción que hago entre teorético y teórico, queriendo decir teorético, contemplativo.

Podemos leer a este respecto el libro de Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*,[15] que muestra bien todo el alcance de esta laicización de la filosofía. Con el Renacimiento se recuperó a Séneca, a Epicteto y, más tarde, a Marco Aurelio y luego también a Cicerón, y el epicureísmo, y se cayó en la cuenta de que la filosofía por sí misma podía ser una forma de vida. Encontramos huellas de este movimiento en Italia, en Petrarca, por ejemplo, también en Erasmo y luego, evidentemente, en Montaigne. Agustín, en la medida en que en sus diálogos de juventud, escritos en Cassiciacum, se encuentran recuerdos de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, influenció sin duda a Descartes que, especialmente en las *Meditacio-*

15. París, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, 1996.

nes, como he intentado mostrar, practica y hace practicar a su lector la meditación filosófica.

En el siglo XVIII apareció la noción de lo que llamamos filosofía popular, que era en el fondo una filosofía que podía ser practicada por las gentes mundanas y que era una manera de vivir. Entonces la palabra filósofo adquirió un sentido muy especial. Fue esta filosofía popular la que influyó en la noción de filosofía «cósmica» de Kant, entendiendo la palabra «cósmico» como filosofía mundana. Pero, de hecho, y es muy importante para Kant, opone esta filosofía practicada a la filosofía puramente teórica de los «artistas de la razón». No puedo hacer toda una historia de esta tradición, pero, finalmente, tienes razón: se puede observar la continuidad de dos tradiciones desde la Edad Media, una que privilegia el discurso filosófico y la otra que integra en la filosofía la perspectiva del modo de vida, del ejercicio vivido.

A. D.: Para hablar de la primera tendencia, escribiste una vez de manera bastante impactante que la tendencia a satisfacerse con el discurso es casi connatural a la filosofía misma. ¿Qué quieres decir?

Esta tendencia fue denunciada a lo largo de la Antigüedad. He evocado hace un momento a Platón: decía que había hecho política justamente para que no se pudiera decir de él que se contentaba con hablar. Platónicos, estoicos, epicúreos atacaron a los filósofos que se satisfacen con bellos discursos y sutiles razonamientos silogísticos. No se trata solamente de vanidad sofística, de pequeña vanagloria, de placer de hablar. De hecho, todos los filósofos, incluso los que orientan su discurso en función de la vida filosófica, corren el riesgo de imaginarse, por haber dicho una cosa y haberla dicho bien, que todo está resuelto. Sin embargo, queda todo por hacer. El paso del discurso a la vida es un salto verdaderamente peligroso, que difí-

cilmente nos decidimos a arriesgar. Me permitiré citar aquí a Kant: «¿Cuándo empezarás a vivir virtuosamente?, decía Platón a un anciano que le contaba que escuchaba lecciones sobre la virtud. No se trata de especular siempre, sino que hay que pensar en pasar al ejercicio de una vez por todas. Pero hoy se toma por un exaltado a quien vive de una manera conforme a lo que enseña.»[16] Apuntaremos esta observación que nos deja entrever que, en tiempos de Kant, ya había conflicto entre los partidarios de la pura especulación y aquellos que, como Kant, querían unir filosofía y vida. Ya encontré este problema en tiempos del existencialismo. Sentía que había una contradicción en el existencialismo entre la idea de una filosofía comprometida con la vida, y casi confundida con la vida, y el discurso que decía que la filosofía debía ser comprometida, pero se contentaba con decirlo. Se hablaba mucho de ello, y se estaba muy contento de haber hablado de ello, como en las óperas, cuando la gente canta: «Caminemos, caminemos» o «huyamos, huyamos» y no se mueven.

A. D.: Era también una crítica formulada por Jankélévitch, que decía que hay gente que piensa que comprometerse quiere decir conjugar el verbo comprometerse...

Absolutamente. Creo que este peligro es justamente un vicio connatural, que acecha a todos los filósofos, y que consiste en satisfacerse con el discurso bien hecho, porque es más fácil hablar que hacer.

A. D.: Has evocado la figura del sabio en la Antigüedad como una norma, un ideal trascendente. ¿Puedes describir para nosotros la figura del sabio? ¿Y sigue aquella figura siendo actual?

16. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Enzyclopädie*, en *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlín, Akademie, 1980, pág. 12.

En la Antigüedad se escribió mucho sobre un tipo de literatura que tuvo por tema la descripción del sabio. Encontramos numerosos tratados titulados *De la constancia del sabio* o *Que el sabio es libre*, etc. De hecho, son descripciones del filósofo perfecto, tal y como debería ser. Por eso he dicho que la figura del sabio era en la Antigüedad una norma, un ideal trascendente. Platón, en el *Banquete*, dijo explícitamente que solamente Dios era sabio y que el hombre no podía ser sino filo-sofo, es decir, «amigo de la sabiduría», «en busca de la sabiduría». Y los estoicos, al insistir en la extrema rareza del sabio, hacen también de la sabiduría un ideal trascendente. Cuando Lucrecio, en su poema sobre la Naturaleza, elogia a Epicuro, a quien sus discípulos consideraban como un sabio, describe en realidad al filósofo ideal. ¿Cuáles son entonces las cualidades que Lucrecio admira en él? La primera, es su amor hacia los hombres. Cuando enseñó su doctrina, quiso socorrer al género humano presa del terror de la superstición y los tormentos de las pasiones. Un segundo rasgo característico de su sabiduría es la osadía de su visión cósmica: llegó a través del espíritu, dice Lucrecio, más allá de las barreras inflamadas que limitan el universo y recorrió el Todo inmenso. Un tercer rasgo, finalmente: es libre, sin miedo, está en una paz interior análoga a la de los dioses, de los que podemos decir, precisamente, según su doctrina, que ningún problema agita la paz de su alma. En el fondo, estos tres rasgos se encuentran en la figura del sabio descrita por las otras escuelas, excepto las escépticas. Conciencia cósmica, como Groethuysen[17] ha mostrado bien: «No deja de tener el Todo constantemente presente en el espíritu»; consciencia de un rol que hay que cumplir respecto a los otros hombres, para liberarlos de su ignorancia, de sus terrores y de sus pasiones, ha-

17. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, París, 1953, pág. 80.

ciéndoles descubrir aquel cosmos que ha descubierto; por fin, libertad inexpugnable e indomable de la ciudadela interior, libertad que procura una paz absoluta. Estas características son finalmente las del filósofo ideal. En toda la tradición de Occidente, encontraremos la figura del sabio antiguo, por ejemplo, bajo los rasgos del hombre libre de Spinoza, o bajo la forma de Idea del filósofo, de la que habla Kant y de la que dice, anunciando así además a Kierkegaard: «Un filósofo correspondiente a este modelo no existe, como tampoco un verdadero cristiano existe realmente. Ambos son normas.»[18]

¿Me preguntas si esta figura, siempre viva en tiempos de Kant, es todavía actual? A pesar de las risitas burlonas que mi ingenuidad ha provocado en algunos, te diré que sí, a condición de recordar antes que la figura del sabio no es más que un modelo, un ideal, que orienta e inspira la manera de vivir, y que para concebir esta figura hay que tener en cuenta las nuevas condiciones históricas. Creo que no hay nada más ridículo que declarar a alguien sabio o santo. Seré un poco feroz aquí. Me he acordado recientemente de que el cardenal Daniélou había querido hacer canonizar a De Gaulle. El hecho de que haya podido tener semejante idea es para mí algo inconcebible. En el mismo orden de ideas han tenido lugar las recientes canonizaciones: la de Pío IX me pareció inverosímil. Por lo que concierne a Juan XXIII, tengo una pequeña anécdota que contar. Cuando estaba en la parroquia de San Severo, él era nuncio en París y había venido a inspeccionar la parroquia porque el cura había introducido algunas innovaciones litúrgicas. Tenía que comer en la casa parroquial. El cura estaba evidentemente muy trastornado: recibir al nuncio era difícil. Pensó, pues, en mandar que alguien se ocupara de servir la mesa, un laico que vivía en la casa y que, de manera bastante inesperada, resultó ser un oficial

18. Kant, *Vorlesungen...* (citado en la nota 17), pág. 8.

inglés, que hacía muchos servicios a la parroquia. Aquel oficial, gentilmente, aceptó. Llegó el momento de servir el vino. Pero como nunca había aprendido a servir la mesa, el oficial sirvió al nuncio por la derecha, o por la izquierda, pues ya ni siquiera yo mismo sé cómo ha de hacerse. Y el futuro Juan XXIII se enfadó, diciendo que no era así como se servía el vino; estaba furioso. Para mí, el nuncio estaba definitivamente archivado. ¡Enfadarse por algo tan insignificante! Al menos habría podido tener suficiente tacto como para no decir nada y no hacer notar este pequeño error con tanta gravedad. Es en estos pequeños detalles donde se revelan las personalidades. Esto no le quita nada de mérito a quien, al convertirse en Juan XXIII, quiso hacer el Concilio Vaticano II. Pero, aunque recientemente haya sido beatificado, a mis ojos no es un santo.

Después de este pequeño paréntesis un poco divertido, volvamos a la figura del sabio. A decir verdad, después de reflexionar, podría ser que la palabra «sabio» hubiera envejecido mal. Evoca una especie de inercia un poco egoísta que es totalmente opuesta a lo que había de paradójico y de activo en el *sophos* de la Antigüedad, del que Ulises, el astuto y el aventurero, era a veces la encarnación. Renunciemos a la palabra, pero busquemos lo que podría ser el contenido de la cosa. La idea de la paz y de la libertad interiores me seguiría pareciendo actual. Por otra parte, la conciencia cósmica de la que hablaba Groethuysen me parece un dato capital. Pero ya hemos hablado de este tema. Es sobre todo la preocupación por el otro lo que debería intensificarse. Georges Friedmann[19] dijo: «El sabio moderno (si existiese) no daría hoy la espalda a la cloaca de los hombres.» Es imposible que la filosofía olvide la miseria generalizada en el mundo, los sufrimientos de todo género que oprimen a los

19. G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, *op. cit.*, pág. 360.

hombres, y que no sufra al sentir su impotencia para reformar lo que sea. Schopenhauer denunciaba el escándalo del trabajo de los niños encerrados durante diez horas al día en fábricas de hilados a la edad de cinco años. Pero habría muchas otras cosas que decir actualmente sobre los sufrimientos escandalosos que viven, todos los días, niños, mujeres y hombres, por ejemplo la tragedia de las mujeres afganas o de los niños palestinos, abocados a la desesperación. ¿Cómo conservar la paz interior cuando uno siente retumbar dentro de sí la revuelta? Creo, sin embargo, que sin la paz interior, ninguna acción puede ser, en definitiva, eficaz. ¿Cómo conciliar lo inconciliable? Ya no será, como ocurría en determinadas escuelas filosóficas de la Antigüedad, la indiferencia lo que dará la paz del alma; será la preocupación por actuar bien sin extraviarse en el odio o la cólera o la piedad lo que obligará a conquistar la paz del alma.

A. D.: Dicho de otro modo, para ti la práctica de la filosofía y la búsqueda de la sabiduría filosófica no acaban nunca: siempre tenemos que ejercitarnos, porque la sabiduría exige mucho más: exige que vayamos siempre más allá, que continuemos renovando sin cesar las prácticas y la vida filosófica. Jankélévitch tituló su libro de conversaciones: Quelque part dans l'inachevé. *Es una cita de Rilke. Y también para ti estamos, digamos, en cierto modo en lo inacabado. O, por utilizar una expresión similar, el gran compositor francés Jean Barraqué, hoy desgraciadamente poco conocido, puso música a las palabras de Hermann Broch: «el inacabamiento sin tregua». Creo que para ti la filosofía, o el filósofo, está siempre en un estado de inacabamiento. Pero el inacabamiento de la vida filosófica, quizá sea algo positivo, ¿no?*

Estoy totalmente de acuerdo. El problema del *final* de la filosofía es un problema interesante. Creo haber hablado ya de ello a propósito de Wittgenstein, porque en el

Tractatus quería poner fin a la filosofía para dar lugar a una sabiduría que define como «una justa visión del mundo». Sea dicho entre paréntesis, aquí estamos efectivamente ante un ejemplo de sabiduría «moderna», que Wittgenstein intentó vivir al renunciar durante varios años a la escritura filosófica y viviendo la vida cotidiana de los hombres. Aunque después volvió al discurso filosófico, lo que prueba que no es fácil poner fin a la búsqueda filosófica. La experiencia de Wittgenstein es interesante, porque muestra claramente que es muy difícil, quizá hasta imposible, considerar que uno se ha establecido en un estado de sabiduría definitivo. De hecho, lo que Wittgenstein consideraba como un estado de sabiduría era una vida filosófica, llena de imperfecciones y de esfuerzos, y acompañada de bosquejos de discursos filosóficos, lo que le condujo a retomar la escritura filosófica con las *Investigaciones filosóficas.*

La experiencia de Wittgenstein muestra, pues, que la filosofía se sitúa, de una manera podríamos decir asintótica, en la dirección del ideal de la sabiduría, pero que no es fácil acabar con la filosofía. El esfuerzo en dirección a la sabiduría, es decir, a realizar una vida filosófica, está siempre inacabado. Por poner un ejemplo, se puede pensar que la meditación como ejercicio espiritual es algo admirable. Pero hay que darse cuenta de lo que pasa en la realidad. Nuestro discurso interior es siempre interrumpido, caótico, disperso. ¿Cómo poner orden a nuestros pensamientos? Es posible que, efectivamente, algunos hombres lleguen a alcanzar una gran maestría del lenguaje interior. Éstos son los que están más cerca del ideal de sabiduría. Habrá sin duda momentos en que el filósofo llegará a reunificarse, a tomar conciencia de sí mismo y del mundo. Pero, para llegar a estos estados, tiene que lidiar un combate perpetuo que, en el fondo, justamente no puede ser perpetuo. Los estoicos que exigen del hombre poner atención a todos los instantes hablan más bien

del sabio ideal que del hombre concreto. El pobre Marco Aurelio se vio obligado a escribir páginas y páginas para llegar a encontrar la disposición interior que debería ser normalmente la suya.

Se puede decir que es la trascendencia del ideal de sabiduría lo que explica este inacabamiento de la filosofía.

8

DE SÓCRATES A FOUCAULT. UNA LARGA TRADICIÓN

Arnold I. Davidson: En tu ensayo «Éloge de Socrate», la figura de Sócrates tal y como es interpretada por Kierkegaard y por Nietzsche está muy presente. ¿Qué relación ves entre el Sócrates de la Antigüedad y la reutilización constante de aquella figura en la historia de la filosofía?

Hay algo verdaderamente extraordinario en la irradiación de la figura de Sócrates. Como dijo Merleau-Ponty en su lección inaugural en el Collège de France, que me gusta mucho –todavía hoy, no dejo de leerla y releerla–, todos los filósofos, o casi (pondría aparte a Epicuro), «nunca dejaron de reconocer como patrón a un hombre que no escribía, que no enseñaba, [...] que se dirigía a aquellos que se encontraba por la calle y que tuvo dificultades con la opinión pública y con el poder». Cito este pasaje con tanto más placer cuanto que, en este contexto, Merleau-Ponty enuncia el problema que nos planteamos a lo largo de estas conversaciones: «La filosofía escrita ha dejado de interpelar a los hombres. Lo que hay de insólito y casi de insoportable en ella se ocultó en la vida decente de los grandes sistemas.» Este elogio de Sócrates, pronunciado hacia mediados del siglo XX, responde además a un texto escrito por Plutarco diecinueve siglos antes. Es un texto que ya he evocado. Dice que Sócrates se hizo filósofo paseando con sus amigos, co-

miendo con ellos, discutiendo con ellos, yendo como ellos a la guerra y finalmente bebiendo cicuta, y no enseñando desde lo alto de una cátedra. Demostró así que la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar. A través de los siglos y, ante todo, en la Antigüedad, especialmente para los estoicos y los cínicos, Sócrates fue el modelo del filósofo, y precisamente el modelo del filósofo cuya principal enseñanza es la de la vida y la muerte.

A decir verdad, por mucho que diga Merleau-Ponty, no todos los filósofos reconocieron a Sócrates como su patrón. Descartes o Spinoza, por ejemplo, apenas hablan de él. Fueron, sobre todo, los pensadores existenciales quienes lo reclamaron, como Merleau-Ponty mismo, como Kierkegaard y Nietzsche. De hecho, Kierkegaard y Nietzsche tienen dos visiones aparentemente muy opuestas de Sócrates, pero que quizás acaben por encontrarse. Lo que Nietzsche[1] amó en Sócrates, después de haberlo atacado durante mucho tiempo, fue en definitiva aquella alegría, aquella sabiduría llena de travesura que, según él, le falta a Jesús. El Sócrates de Nietzsche es más el Sócrates de las *Memorables* de Jenofonte que el de Platón, y también el Sócrates danzante del *Banquete* del mismo Jenofonte. Y Nietzsche añade que hay que servirse de Montaigne y de Horacio como guías para comprender a Sócrates. Es cierto que, a lo largo de los *Ensayos* de Montaigne,[2] la figura de Sócrates reaparece siempre como ideal perfecto de vida. La grandeza de Sócrates estaba en ser capaz de jugar con los niños, y en considerar que su tiempo estaba así bien empleado. Montaigne admira de Sócrates su facultad para adaptarse a todas las circunstancias de la vida, a la guerra y a la paz, a la abundancia y a la

1. Nietzsche, *Humano, demasiado humano, El viajero y su sombra*, § 86.

2. Por ejemplo, *Los ensayos*, III, 13, Barcelona, Acantilado, 2008, pág. 1653.

escasez, al éxtasis y al juego. Ama la simplicidad de su vida y de su lengua, su sentido de los límites de la condición humana, su confianza en los recursos de la simple naturaleza, que da a los humildes y a las gentes simples el coraje de vivir y de morir, sin necesidad de todos los discursos de los filósofos. Sócrates vive plena y simplemente una vida humana.

Este Sócrates amante de la vida es, aparentemente, como acabamos de ver, el de Nietzsche. Pero, a diferencia de Montaigne, Nietzsche piensa que la simplicidad de Sócrates, la banalidad de sus propósitos, su ironía, eran un medio de comunicación indirecta, porque no quería decir claramente lo que pensaba. Y lo que escondía quizá fuera un secreto terrible. Ya que encontramos estas palabras de Sócrates al final del *Fedón*, en el momento de su muerte: «Le debemos un gallo a Esculapio», que darían a entender que Sócrates quiere hacer un sacrificio de reconocimiento al dios de la medicina, por haberlo curado de la vida. La vida, la existencia, ¿serían, así, una enfermedad? ¿No sería éste el secreto de Sócrates? Entonces, ¿habría mentido Sócrates durante toda su vida? Para Nietzsche, Sócrates habría sido más grande si no hubiera dicho nada, si hubiera guardado su secreto. De hecho, pienso que Nietzsche se contradice. El sentido de las palabras de Sócrates no es que la vida en sí sea una enfermedad, sino que la vida del cuerpo es una enfermedad y sólo la vida del alma es la verdadera vida. Platón quiso poner en boca de Sócrates una doctrina platónica, pero no creo que Sócrates mismo pudiera pronunciar realmente estas palabras, al menos dándoles este sentido. Quizá lo dijera irónicamente, como pensaba Jankélévitch en su libro *La ironía*. El problema planteado por aquel «le debemos un gallo a Esculapio» es célebre y difícil, y se han propuesto varias soluciones.[3] Sea como fuere, aquella duda de

3. M. Michel Auphan me ha señalado amablemente una de estas interpretaciones: la misma que dio G. Dumézil en su libro titulado:

Nietzsche a propósito de Sócrates revela sobre todo su propia duda a propósito del sentido de la vida. El Sócrates travieso de Nietzsche se volvió finalmente trágico. En cuanto al Sócrates de Kierkegaard, es trágico de entrada. Representa lo serio de la responsabilidad existencial del Individuo, del Existente, que es el Individuo y el Existente, precisamente, por ser extraño, inclasificable, y por estar dividido y desgarrado por su estado interior incompleto, privado de lo que ama. De la misma manera que Kierkegaard sólo es cristiano por su consciencia de no ser cristiano, Sócrates sólo es sabio por la consciencia que tiene de no ser sabio. Es en esto que es filo-sofo: está privado de la sabiduría, pero es amante de la sabiduría. Kierkegaard tiene también algunas páginas muy bellas sobre el método socrático. Sócrates no quiere ser más que un partero, no tiene la pretensión de ser un maestro. No tiene ninguna pretensión sobre el alma de su discípulo, como tampoco el discípulo sobre la de su maestro. Montaigne también había alabado la renuncia de Sócrates a reivindicar una autoridad magistral.

Entrevemos a través de estos pocos ejemplos la variedad de las formas bajo las cuales aparece entre los filósofos la figura de Sócrates. Es, en definitiva, un Sócrates mítico, más que el Sócrates histórico, el que ha tenido tan gran influencia en la historia de la filosofía.

A. D.: Cuando opones el Sócrates mítico y el Sócrates histórico hay, al menos, dos maneras de pensar el primero: un Sócrates puramente ficticio y un Sócrates que no es histórico, pero que está arraigado en la historia y que, sin embargo, funciona como un ideal: está la historia como ficción y la historia como ideal. Así pues, para ti, mítico no quiere decir solamente ficticio, sino también ideal.

Le Moyne noir en gris dedans Varennes, París, Gallimard, 1984; se trataría de la curación de Critón: habría sido curado del error que cometió al apoyar a los partisanos en la evasión de Sócrates.

Platón fue el primer filósofo que empezó a proyectar sus propias concepciones filosóficas en la figura de Sócrates. Está en el origen del Sócrates mítico. Y casi todos los filósofos que hablaron de Sócrates hablaron de la figura de Sócrates tal y como ha sido esbozada por Platón, o a veces por Jenofonte, aunque esta última probablemente también sea bastante mítica. Platón idealizó a Sócrates para ponerlo en relación con sus propias perspectivas platónicas, y también porque quizá quiso valorar todo el significado filosófico de la figura de Sócrates. Las cosas son aquí bastante complejas. Por una parte, los filósofos siguieron el ejemplo de Platón y proyectaron a su vez sus preocupaciones sobre Sócrates. Desde este punto de vista, Sócrates puede adquirir a lo largo de la historia rostros bastante diferentes. Pero, por otra parte, hay también cierta constancia en la idea que nos hacemos de lo esencial del mensaje socrático. Hablamos en una conversación precedente de la posibilidad de actualizar tal o cual aspecto de la filosofía antigua. El ejemplo de Sócrates es interesante, porque no es su doctrina lo que intentamos actualizar, ya que difícilmente podemos saber lo que pudo ser, fuera de la afirmación enigmática del no-saber, sino que lo que intentamos actualizar, lo que se convierte en un ideal filosófico, son su vida y su muerte, que estuvieron consagradas enteramente a los otros, consagradas a hacer que se preocupasen por sí mismos, a hacerlos mejores. Creería con gusto que Montaigne es quien mejor ha comprendido la esencia de Sócrates. Finalmente, pienso que aquellos a quienes he llamado los pensadores existenciales tuvieron razón al reconocer en Sócrates al filósofo por excelencia, en la medida en que, viviendo de una manera simplemente cotidiana, la transfigura por la conciencia que tiene del valor infinito de cada instante de esta vida cotidiana.

A. D.: Entre tus filósofos preferidos, sé que Montaigne te impresionó mucho. ¿Cuándo y por qué?

Mi primer contacto con Montaigne, a la edad de catorce o quince años, fue producto del azar. Extractos de Montaigne, traducidos al francés moderno, se encontraban en la biblioteca que estaba a nuestra disposición en el Petit Séminaire. Quedé fascinado. Ya no sé por qué exactamente, quizá porque Montaigne, que hablaba en detalle de sí mismo y de los hombres, me hacía descubrir la extraña naturaleza humana. Toda la Antigüedad estaba presente, pero también la vida de su época, tanto los indios de América como los campesinos de los alrededores. La naturaleza humana aparecía tan compleja que autorizaba todas las actitudes: escepticismo y fe, rigor estoico y calma epicúrea. Aprendí de Montaigne la importancia de la simplicidad, lo ridículo de la pedantería. Me impactó en extremo el ensayo que se titula: «Filosofar es aprender a morir.» Quizá no lo comprendiera bien en su momento, pero es justamente uno de los textos que me condujeron a representarme la filosofía como algo distinto de un discurso teórico. De hecho, estudiábamos en clase las teorías de Montaigne sobre la educación, que son extremadamente interesantes, tanto por el respeto a la personalidad del niño que manifiestan, como por la crítica de una enseñanza abstracta que privilegia la información en lugar de la formación. Montaigne, como sabemos, oponía las cabezas bien hechas a las cabezas bien llenas. Leí y releí *Los ensayos* varias veces en el curso de mi vida, siempre con el mismo placer. Me deleité al encontrar en ellos todo tipo de anécdotas sabrosas. Y luego, más recientemente, quedé muy impresionado por un texto que puse como epígrafe, entre otros, al principio del libro *¿Qué es la filosofía antigua?*, un texto que considero absolutamente extraordinario. Montaigne imagina a alguien que dice: no he hecho nada en todo el día y Montaigne[4] le responde: «¡Cómo!, ¿no has vivido? Ésta es no sólo la fundamental, sino la

4. Montaige, *Los ensayos*, III, 13, *op. cit*, pág. 1655.

más ilustre de tus ocupaciones.» Nietzsche[5] le responderá diciendo que las instituciones humanas tienen como objetivo impedir a los hombres sentir su vida. Encontramos en este pasaje de Montaigne el reconocimiento del valor infinito de la vida misma, de la existencia; esto invierte todos los valores habituales y, sobre todo, la idea tan extendida de que lo que cuenta, ante todo, es hacer algo, mientras que para Montaigne lo principal es ser. Al mismo tiempo me di cuenta de que esto era también, en Montaigne, la herencia del pensamiento antiguo. En el fondo comprendió muy bien el sentido de la filosofía antigua, sobre todo epicúrea.

A. D.: Sé que sigues pensando que Henri Bergson es un filósofo interesante y actual, que no tiene nada de anticuado. Ya has mencionado la idea bergsoniana de una transformación de nuestra percepción habitual. ¿Hay otros aspectos de Bergson que sigan estando vivos para ti?

Bergson, para mí, es en primer lugar mi disertación de bachillerato de 1939, donde se había dado como tema un texto de Bergson: «La filosofía no es una construcción de sistema, sino la resolución, tomada de una vez (es decir, tomada de una vez por todas), de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí.» En primer lugar, la fórmula «la filosofía no es una construcción de sistema» eliminaba de golpe toda construcción teórica y abstracta. A continuación, venía la segunda parte de la frase, que significaba que la filosofía es ante todo una elección y no un discurso. Era una decisión, una actitud, un comportamiento, una manera de ver el mundo. «De mirar ingenuamente en sí y en torno a sí»: la palabra «ingenuamente» nos recuerda que cuando Bergson define la filosofía como una transforma-

5. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

ción de la percepción, escoge el ejemplo del pintor que, para mirar ingenuamente, es decir, para llegar casi diría a la percepción bruta de la realidad, está obligado a hacer un gran esfuerzo de transformación de su mirada, a desembarazarse de todos los hábitos que tenemos al ver las cosas. Así pues, la fórmula «mirar ingenuamente» significa desprenderse de lo artificial, de lo habitual, de lo convencional, de lo construido, y volver en el fondo a una percepción, podríamos decir, elemental, libre de todo prejuicio. Podemos decir que este esfuerzo, análogo al del pintor, es un ejercicio espiritual. En Bergson, esta nueva percepción consistía en ver la realidad como un devenir, una evolución, como el surgimiento de una imprevisible novedad. Un mundo no del todo hecho, sino haciéndose. Es cierto que muchas afirmaciones de Bergson parecen ahora anticuadas, ya sea sobre la evolución misma, ya sea sobre el funcionamiento del cerebro. Pero pienso que lo esencial del bergsonismo no está en estos detalles que la ciencia puede contradecir. Lo esencial del bergsonismo será siempre, me parece, la idea de la filosofía como transformación de la percepción.

En la enseñanza religiosa que recibí, que habría tenido que ser puramente tomista, Bergson ocupaba un lugar, al menos en psicología. La obra de Bergson había inaugurado una psicología de la introspección, que convenía bastante a la vida espiritual que intentaban hacernos descubrir. Pero Bergson era también la afirmación de una evolución creadora que parecía difícilmente compatible con la idea cristiana de creación. Pronto el padre Teilhard de Chardin propondría una versión evolucionista del cristianismo a la que me adherí con entusiasmo.

Más tarde, alrededor del año 1968 y durante algún tiempo, me interesé mucho por la filosofía de la naturaleza, y fue el Bergson filósofo de la naturaleza a quien descubrí gracias al *Bergson* de Jankélévitch y a los trabajos de Merleau-Ponty; es decir, la importancia de la noción

de organismo, la concepción de la naturaleza como creación, como movimiento que viene del interior (ése es, de hecho, el sentido antiguo de *physis*): «A la naturaleza no le ha costado más hacer un ojo que lo que a mí me cuesta levantar la mano.» Intenté mostrar, en una conferencia de los encuentros Eranos, cómo estas concepciones eran finalmente plotinianas.

A. D.: Vladimir Jankélévitch es a la vez el continuador del pensamiento de Bergson y un filósofo completamente singular. Jankélévitch insistió mucho en el hecho de que la vida moral debe ser una vida siempre renovada, como un ejercicio de sí mismo que nunca se termina; y en él, a diferencia de la mayoría de los filósofos contemporáneos, el papel del amor en la vida moral es absolutamente central.

No conozco toda la obra de Jankélévitch. Como acabo de decir, estuve muy influenciado, en mis investigaciones sobre Plotino, por el libro de Jankélévitch sobre Bergson, que hace frecuentes alusiones a las relaciones entre Plotino y Bergson, pero que me ha hecho comprender también la influencia que había podido tener el neoplatonismo en la filosofía de la naturaleza. Me gustó mucho también su libro sobre la ironía, que da testimonio de un extraordinario poder de análisis de la psicología humana.

Pienso que haces alusión a lo que Jankélévitch dice del amor en el segundo volumen del *Traité des Vertus*. Tienes razón al decir que Jankélévitch se diferencia de los filósofos contemporáneos al conceder un lugar central al amor en la vida moral. En esto, sigue siendo fiel discípulo de Bergson. La sutileza con la que reflexiona sobre los problemas, discutidos durante mucho tiempo en teología y en moral, de la posibilidad del puro amor y de la relación entre egoísmo y amor es realmente sorprendente. Sobre todo, vio muy bien lo que hay de misterioso en

el amor: ¿cómo pueden los amantes ser egoístas e interesados, mientras que su amor los trasciende y es puro y desinteresado?

A. D.: Has escrito que en el Banquete *de Platón la aparición del tema del amor introduce un elemento irracional, es decir, un elemento que no es en modo alguno de orden simplemente intelectual, sino que implica otros dominios de la vida psíquica, la voluntad, e incluso la pasión. La transformación del individuo puede realizarse a través del amor. Este elemento, la irracionalidad del amor en Platón, ¿qué implica?*

Al hablar de esta irracionalidad, he querido hacer notar que la filosofía de Platón era mucho más compleja de lo que nos imaginamos, cuando presentamos la filosofía platónica como un magnífico edificio racional. Se podría creer que, en la perspectiva del *Banquete*, el amor sirve solamente para fundar la comunidad del alma que permite el diálogo y la reflexión filosófica, y que es extraño al paso propiamente filosófico. Pero, como muestra el final del discurso de Diótima, el amor forma parte integrante de esta marcha propiamente filosófica, ya que precisamente el ascenso hacia la Belleza comienza por el amor de un cuerpo bello, incluso si se persiguen a través del amor bellezas más espirituales. El amor a un cuerpo bello es ya, en potencia, amor a la Belleza eterna. Se explica por la atracción de ésta. El paso filosófico tiene así por motor el deseo e implica un elemento no discursivo. La dimensión del amor da a la filosofía el carácter de una experiencia vivida, viva, de una presencia. Es verdad en Platón, pero también en toda filosofía.

A. D.: ¿Cuándo empezaste a leer a Heidegger?

Era en 1946: entonces encontré para mi felicidad, he olvidado las circunstancias, el libro de Alphonse de Wael-

hens sobre la filosofía de Heidegger. Fue una suerte, porque, en aquella época, Heidegger era difícilmente accesible. Sólo los pequeños textos estaban traducidos al francés. Había, en efecto, el año en que acabé la licenciatura, cursos de Jean Wahl sobre Heidegger; desgraciadamente, por una razón que he olvidado, no pude seguirlos. Justamente, quizá para colmar esta laguna, leí entonces el libro de Waelhens, que tenía la ventaja de ser claro –de hecho me esforcé al mismo tiempo en traducir de Heidegger, no *El ser y el tiempo*, sino el trabajo sobre Platón–. He de decir que quedé bastante decepcionado, porque tenía la impresión, en primer lugar, de que era inútilmente complicado y, luego, de que el razonamiento era a veces un poco simplista, al menos para Platón. A ello se suma el hecho de que el libro de Waelhens me reveló lo que considero como lo esencial de Heidegger, al menos lo más importante que Heidegger me aportó: se trata, sobre todo, de la distinción entre lo cotidiano o, como dice Heidegger, el «uno», y la existencia auténtica. Heidegger, por una parte, describe excelentemente lo que llamamos lo cotidiano, que en el fondo Bergson también había descrito al mostrar que, en la vida corriente, nuestras decisiones, nuestras reacciones, no son muy conscientes, que esto no parte del fondo de nosotros mismos y de nuestra personalidad, sino que se trata de reacciones estereotipadas que todo el mundo puede tener: hay una especie de despersonalización en la vida cotidiana. Y justamente el propio Bergson oponía a esta actitud la actitud consciente del hombre que mira ingenuamente hacia sí mismo y en torno a sí, que transforma totalmente su percepción del mundo. En Heidegger esto se convierte en la oposición entre lo cotidiano, lo banal, y un estado en el cual tenemos conciencia de la existencia y, justamente hemos hablado de ello, conciencia de estar destinados a la muerte (es lo que llama el ser-para-la-muerte), es decir, conciencia de su finitud. En este momento, la existencia adquiere un aspecto completamente distinto que es,

de hecho, angustioso, quizás a causa de la muerte, pero angustioso también a causa del enigma que representa el hecho de existir. Creo sinceramente que estos análisis de Heidegger siguen siendo válidos, y me han influenciado mucho. Tengo que precisar que esta oposición entre lo cotidiano y lo auténtico no significa en modo alguno que haya que vivir sin descanso en lo auténtico. El hombre vive normalmente y, podríamos decir, necesariamente, en lo cotidiano, pero a veces puede entrever la existencia desde una perspectiva completamente distinta. Eso ya es mucho.

A. D.: Has escrito un artículo mostrando las raíces neoplatónicas de la famosa idea heideggeriana de la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

Te refieres a la oposición entre el ser y el ente que se encuentra en un fragmento de un comentario sobre el *Parménides* de Platón que, pienso, debe ser atribuido a Porfirio, un neoplatónico discípulo de Plotino. Es una oposición entre el infinitivo del verbo ser, es decir, la acción de ser, y una realidad inferior porque no hace más que participar en la acción de ser. Lo que es extraordinario en esta teoría es la idea de una actividad de ser, tomada en sí misma, pura de toda substancialidad.

Esta oposición entre el ser infinitivo (*esse*) y «lo que es» (*quod est*) se encuentra en Boecio, en su pequeño tratado llamado *Sobre las Hebdómadas*, tratado que fue a menudo comentado en la Edad Media. Quizá Heidegger, que tenía una buena formación escolástica, se encontrara con esta oposición, pero también puede ser que haya sido conducido a hacer esta distinción por sí mismo.

En todo caso, hay una gran diferencia entre la oposición jerárquica entre el ser y el ente que se encuentra en el comentario sobre el *Parménides* y la diferencia ontológica enunciada por Heidegger. Dudaría en hablar de raíces neoplatónicas en esta diferencia.

A. D.: Siempre me ha chocado el hecho de que la escritura de Heidegger sea en cierto modo lo contrario de tu estilo de escritura filosófica. Me parece que la simplicidad, la lucidez, representan para ti casi una obligación moral.

¡Ay, eres muy amable al decirme esto! Pero quizá no tenía cosas tan profundas que expresar como Heidegger. Es cierto que el estilo de Heidegger plantea verdaderamente un problema, primero para la lengua alemana misma –pues no se puede negar que torturó la lengua alemana–, y luego a causa de sus émulos que torturaron diferentes lenguas para imitarla, y esto creó una moda, que quizá se acabe, una manera muy oscura de escribir filosofía que tuvo como resultado desalentar a muchos lectores. A veces también se tiene la impresión de que se trata de un juego para el filósofo, que, como decíamos, siempre tiene una inclinación natural a escucharse hablar y a verse escribir. De hecho, el problema no es tanto el refinamiento técnico del lenguaje, ya que, en la Antigüedad, los estoicos eran reputados por este refinamiento técnico y los escolásticos también. Este refinamiento técnico corresponde a menudo al hecho de que hay que expresar un matiz que es difícil de emitir. Es necesario inventar una palabra, o desviar una palabra de su sentido habitual. De este modo, hay palabras técnicas, pero sabemos exactamente a qué corresponden, mientras que en la filosofía postheideggeriana, la metáfora, demasiado a menudo mal definida, juega un papel abusivo.

A. D.: El existencialismo francés te impactó mucho. ¿Qué temas existencialistas fueron más importantes para ti?

Hubo en primer lugar un problema, que aparece por ejemplo en una discusión que tuvo lugar en la Sociedad de Filosofía, a propósito de una exposición de Jean Wahl: «Subjetividad y trascendencia». Cierto número de partici-

pantes discutió sobre la distinción que podía haber entre un filósofo *existencial* y un filósofo *de la existencia*. Un filósofo existencial sería en definitiva un filósofo que, por su existencia, *es* filósofo, cuya filosofía está en gran parte confundida con su existencia; y un filósofo de la existencia es un filósofo que hace discursos sobre la existencia. Aceptaría de buen grado esta posición. Siempre he tenido la impresión de que los existencialistas, en definitiva, concibieron la filosofía como una decisión, una elección de vida, pero a menudo se quedaron únicamente en el discurso sobre la existencia. Es un problema general, pero probablemente insoluble. Constantemente volvemos a esta constatación: el filósofo siempre tiende a contentarse con su discurso. Fuera de esto, para mí, en 1946, cuando cursé mis estudios en París, el existencialismo era, sobre todo, Gabriel Marcel, porque era un existencialismo cristiano. De hecho, aprendí muchas cosas de él, no escuchándolo, sino leyendo sus libros. En primer lugar, la distinción entre ser y tener, que es muy fecunda, refiriéndose el «ser» a la persona, y el «tener» a todo lo que no es la persona, pero en lo que la persona corre el riego de perderse. También la distinción entre misterio y problema, que es muy interesante; siendo el problema una pregunta a la que podemos responder y que puede ser resuelta de manera definitiva, y siendo el misterio algo que, como decía Gabriel Marcel, se apoya en sus propios datos, es decir, algo dentro de lo cual estamos atrapados; hay un misterio del cuerpo porque *somos* nuestro cuerpo. Y luego estaba también evidentemente Sartre, de quien leí *El ser y la nada* y, sobre todo, *La náusea*, que era interesante porque se veía bien que había allí una experiencia, una especie de éxtasis incluso, que tenía por objeto la existencia. Pero, a propósito de esta náusea, siempre he pensado que era un sentimiento propio de la psicología de Sartre. Del mismo modo se podría hablar de un maravillarse, y no de una náusea, ante la existencia. Hubo, sobre todo, una persona a quien escuché, aunque

no lo suficiente, en el Collège de France; me refiero a Merleau-Ponty, que era en parte heredero de Bergson, en la medida en que su filosofía estaba centrada en la percepción, que empleaba fórmulas como «la filosofía consiste en volver a aprender a ver el mundo», y que también había desarrollado una reflexión interesante sobre el arte moderno; elementos, todos ellos, que me influenciaron mucho.

A. D: Pero de la idea del absurdo de la vida, que es fundamental en Camus, Sartre e incluso los existencialistas rusos, creo que no has hablado nunca, ¿no?

Era justamente esto lo que me repugnaba del existencialismo, evidentemente sobre todo en aquella época, 1946, en la que estaba muy influenciado por el cristianismo. De hecho, es una noción que me resulta bastante extraña y que, además, es abstracta porque es el resultado de un razonamiento: desde el momento en que Dios ha muerto, ya no hay justificación de la existencia, por consiguiente, la existencia es absurda. Personalmente, no la percibo como absurda. Prefiero la posición de Merleau-Ponty: «El mundo y la razón», dice Merleau-Ponty en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, «el mundo y la razón no son un problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define, no se trataría de disiparlo con alguna solución, está más allá de las soluciones. La verdadera filosofía es volver a aprender a ver el mundo.» Extrañamiento, maravillarse ante un surgimiento inexplicable, estoy de acuerdo, pero ¿por qué una náusea?

A. D.: En Sartre, por ejemplo, y en otros, encontramos toda una metafísica de la libertad. Pero cuando leemos tus textos es evidente que, si bien las prácticas de la libertad están en el centro de tu pensamiento, estas prácticas nunca te han llevado a desa-

rrollar una metafísica. ¿Existe una diferencia fundamental entre una metafísica existencial y las prácticas existenciales?

Al emplear la palabra metafísica, ¿quieres acaso decir una teoría filosófica? Es cierto que nunca tuve la pretensión de proponer una metafísica existencial, sino que, por el contrario, intenté, muy modestamente, proponer una teoría de las prácticas existenciales. Es evidente que las prácticas existenciales suponen, como dices, la libertad. Desde mi humilde punto de vista, ahora resulta extremadamente difícil proponer una teoría o una metafísica de la libertad. Tanto las ciencias humanas como las ciencias exactas dejan planear serias dudas sobre la libertad de nuestras acciones, y una teoría o una metafísica de la libertad no cambiarían nada, creo. Hay que tener en cuenta estos datos cuando intentamos definir la responsabilidad de un individuo o su capacidad para superar sus pulsiones. Pero, por otro lado, la experiencia muestra que somos capaces de practicar ejercicios espirituales, cada uno a su manera y según sus límites psicológicos. Hay que hacer como Diógenes el Cínico, que, sin decir nada, probaba la existencia del movimiento simplemente caminando. Siempre me he quedado con lo que dije en mi examen oral de bachillerato; cuando la examinadora me preguntó: «¿Cuál es la definición de voluntad?», respondí: «La voluntad no se define, se experimenta.» También podríamos decir que se puede considerar la libertad, con Kant, como uno de los postulados de la razón práctica.

A. D.: ¿Cómo descubriste a Wittgenstein?

No tengo un recuerdo demasiado claro. Supongo que como, hacia 1960, era investigador en el CNRS y estábamos obligados a analizar artículos para el *Boletín analítico* del CNRS, debí de ver un artículo sobre Wittgenstein que aludía al hecho de que en el *Tractatus* se hacía mención

de la mística. Esto fue lo que me interesó; encontré muy al principio una traducción italiana comentada; y así entré en contacto con la obra de Wittgenstein. A continuación, intenté yo mismo traducirla, pero nunca tuve tiempo de hacer publicable mi traducción del *Tractatus*, que es, además, un texto muy difícil de traducir; después hice conferencias y artículos.

A. D.: Hablaste del Tractatus *en el Collège philosophique de Jean Wahl y me has dicho que todo el mundo estaba un poco sorprendido porque Wittgenstein era más o menos desconocido.*

Sí. Pero seguramente Jean Wahl lo conocía desde 1946. Mi conferencia tuvo lugar en 1959-1960 y seguía sin haber ninguna traducción francesa. También hubo, aquel mismo año, una conferencia de Shalom sobre Wittgenstein en el Collège philosophique, y también un artículo del mismo Shalom. Y me parece que, fuera de esto, no había gran cosa. Creo que el padre Stanislas Breton había hablado un poco de él en una de sus obras. Recuerdo además haber dicho en algún lugar que, según las buenas tradiciones francesas, aunque hacía ya cuarenta años que el *Tractatus* había aparecido, a ningún editor se le había ocurrido traducirlo.

A. D.: ¿Fue sobre todo el aspecto de lo místico al final del Tractatus *lo que te atrajo?*

Absolutamente. Para mí era una paradoja, un enigma extraordinario que alguien que se presentaba o, más bien, a quien se presentaba como a un positivista lógico pudiera hablar de mística. Intenté explicar este paso de lo lógico a lo místico, especialmente en los artículos que escribí en aquella época. Ahora me parece que el final del *Tractatus* no se explica totalmente por la argumentación lógica

que lo precede. Muchos aforismos se encuentran, en efecto, en los *Cuadernos* anteriores al *Tractatus* y corresponden a reflexiones personales de Wittgenstein, que además traicionaban su inquietud espiritual. A menudo, he tenido ocasión de advertirlo, se corresponden con temas de la filosofía antigua, concernientes por ejemplo a la vida en el presente. Parece, en efecto, que lo que Wittgenstein llama lo místico tenga una relación con el mundo (6. 44-45): lo místico es la existencia del mundo; añade: «El sentimiento del mundo como todo limitado, eso es lo místico», después de haber escrito esta frase enigmática: «La visión del mundo *sub specie aeterni* es la visión del mundo como todo limitado.» Se trata, en suma, de una experiencia afectiva del mundo, visto, en cierto modo, desde arriba: el maravillarse ante el hecho de que el mundo sea; aquel maravillarse ante la existencia del mundo de la que Wittgenstein decía que era su experiencia por excelencia. También aquí, como en Platón, es en la experiencia vivida donde la filosofía encuentra su realización.

A. D.: Un día me dijiste que continuabas prefiriendo el Wittgenstein del Tractatus *al Wittgenstein de las* Investigaciones filosóficas, *pero has escrito también un texto sobre las* Investigaciones, *«Jeux du langage et philosophie», en el que utilizaste la idea de los juegos de lenguaje como marco para la historia de la filosofía.*

En primer lugar, hay que intentar comprender lo que es un juego de lenguaje. En el fondo, para Wittgenstein, es la actividad, la situación, lo que da sentido a lo que se dice, es el contexto concreto en el cual se pronuncia una frase. Había puesto en aquel artículo, pensando en Sartre, el ejemplo de la fórmula «Dios ha muerto». Por una parte, decía yo, en la Antigüedad había procesiones en las que quizá no se decía «Dios ha muerto», pero en cualquier caso «el Gran Pan ha muerto», y evidentemente era una

simple alusión religiosa al mito, era un juego de lenguaje que estaba ligado a un rito, a una ceremonia religiosa. Por otra parte, está el caso del filósofo Jean-Paul Sartre, aterrizando en el aeropuerto de Ginebra o en otro lugar, que, rodeado de una bandada de periodistas que le preguntaron: ¿tienes que hacer alguna declaración?, dijo: «Dios ha muerto.» En aquel momento era un juego de lenguaje, doblemente: en primer lugar porque era una alusión a Nietzsche, en segundo lugar porque era también una manera de hacer un poco de comedia, de dar la impresión del filósofo profundo e incluso profeta. Tenemos aquí la oposición de dos juegos de lenguaje. Evidentemente, hay muchos otros juegos de lenguaje; por ejemplo, decir «me duele». Mientras que los filósofos tienen tendencia a representarse el lenguaje como una actividad que consiste en nombrar o designar objetos, en traducir pensamientos, para Wittgenstein, cuando digo «me duele» en el momento en que sufro, no expreso mi sufrimiento, que es incomunicable, sino que hago un juego de lenguaje, apelo a la ayuda o a la conmiseración en un determinado contexto social. Es una idea que me ha guiado en todos mis trabajos: cuando estamos en presencia de un texto, o de una palabra, no basta con tomar este texto o esta palabra en absoluto, como si no hubiera sido pronunciada por tal en tal circunstancia, tal día, en tal época y en tal contexto determinado. Es el defecto de los fundamentalistas religiosos –y en el fondo, muchos historiadores de la filosofía o filósofos se comportan también como fundamentalistas–. Toman el texto como si se tratase de una palabra evangélica, como si fuera un dios quien lo hubiera pronunciado y como si no pudiéramos volver a situarla en el espacio y en el tiempo. Por el contrario, la perspectiva histórica y psicológica es muy importante en la historia de la filosofía porque se trata siempre de emplazar las afirmaciones de los filósofos en el contexto social, histórico, tradicional y filosófico en el que se sitúan. Hay que tener en

cuenta el hecho de que una frase filosófica no expresa necesariamente un grupo de conceptos, sino que puede tener solamente, por ejemplo, un valor mítico, como ocurre a veces en Platón.

Si mal no recuerdo, fue a propósito de los juegos de lenguaje como me vino la idea, por primera vez, de que la filosofía también era un ejercicio espiritual porque, en el fondo, el ejercicio espiritual es a menudo un juego de lenguaje: se trata de decirse una frase para provocar un efecto, ya sea en los otros, ya sea en uno mismo, es decir, en determinadas circunstancias y con un fin determinado. Por otra parte, en el mismo contexto, Wittgenstein utilizaba también la expresión «forma de vida». Esto me inspiró también para comprender la filosofía como forma de vida o modo de vida.

El artículo del que hablas, escrito bajo la influencia de Wittgenstein, era una primera tentativa de reflexión sobre el papel del lenguaje en nuestra vida. Se puede decir que, en aquel momento y durante cierto tiempo, quedé hipnotizado por el problema del lenguaje, por la idea de que éramos en cierto sentido prisioneros del lenguaje, que toda nuestra vida era como hablada. Pero, poco a poco, me dije que no había que dejarse encerrar en una posición así, sino aceptar simplemente la experiencia cotidiana que nos da el sentimiento de que nuestro lenguaje apunta a algo, que es intencional.

A. D.: ¿Cuándo conociste a Michel Foucault por primera vez?

La primera vez fue por teléfono. Creo que él fue el primero en preguntarme si aceptaba proponer mi candidatura en el Collège de France; fue en el otoño de 1980. No lo conocí personalmente hasta que hice mis visitas de candidatura al Collège de France. Fue una visita fácil, ya que era uno de los que apoyaba mi candidatura. A continuación, vino a la recepción que había organizado

el día de mi lección inaugural. Volví a encontrármelo también, sin duda, en los claustros de profesores, y luego comí una o dos veces con él. No tuve mucho contacto con él ya que murió prematuramente poco tiempo después.

A. D.: ¿Pero discutiste con él de filosofía antigua?

No mucho. Durante una comida me preguntó sobre el sentido de la expresión *vindicare sibi* en la primera *Carta* de Séneca a Lucilio. Discutimos sobre todo de esto.

A. D.: ¿Podrías resumir tus divergencias filosóficas respecto a Foucault y, especialmente, tu crítica de sus ideas sobre la cultura de sí, sobre la estética de la existencia?

Hay que decir en primer lugar que nuestros métodos eran muy diferentes. Foucault era sin duda, al mismo tiempo que filósofo, un historiador de los hechos sociales y de las ideas, pero no había practicado la filología, es decir, todos los problemas ligados a la tradición de los textos antiguos, el desciframiento de los manuscritos, el problema de las ediciones críticas, de la elección de las variantes textuales. Editando y traduciendo a Mario Victorino, Ambrosio de Milán, los fragmentos del comentario del *Parménides*, Marco Aurelio, algunos tratados de Plotino, adquirí cierta experiencia que me permitía abordar los textos antiguos desde una perspectiva totalmente distinta a la suya. Siempre me dediqué especialmente al estudio atento del movimiento del pensamiento del autor y a la búsqueda de sus intenciones. Él no daba mucha importancia a la exactitud de las traducciones, utilizando a menudo viejas traducciones poco seguras.

Mi primera divergencia se encuentra en la noción de placer. Para Foucault, la ética del mundo grecorromano es una ética del placer tomado en sí mismo. Esto podría

ser verdad para los epicúreos, de quienes Foucault habla bastante poco. Pero los estoicos habrían rechazado esta idea de una ética del placer. Distinguían cuidadosamente entre el placer y la alegría, y la alegría, para ellos –la alegría, y no el placer–, se encontraba no en el yo a secas, sino en la mejor parte del yo. Séneca no encuentra su alegría en Séneca, sino en Séneca identificado con la Razón universal. Por otra parte, en su descripción de lo que llama las prácticas de sí, Foucault no valora suficientemente la toma de conciencia de la pertenencia al Todo cósmico, y la toma de conciencia de la pertenencia a la comunidad humana, tomas de conciencia que corresponden también a una superación de sí. En fin, no pienso que el modelo ético adaptado al hombre moderno pueda ser una estética de la existencia. Temo que esto no sea, en definitiva, más que una nueva forma de dandismo.

A. D.: Hablas frecuentemente de la necesidad de elevarse a una perspectiva universal; pero esta perspectiva no es de ningún modo la misma idea que la de Kant cuando habla de ley universal, que prescribe siempre las mismas acciones para cualquier ser razonable. ¿Cómo explicas esta noción de una perspectiva universal?

Esta perspectiva universal se correspondería bastante bien con lo que he llamado la mirada desde lo alto. Por ejemplo, en la *República*, Platón elogió al filósofo natural diciendo que aquel que es naturalmente filósofo contempla la totalidad de la realidad y no teme a la muerte, de este modo se sitúa justamente en un nivel, una altura, desde la que ve las cosas no desde su nivel individual, sino desde un nivel universal. En los estoicos encontramos un movimiento análogo, primero porque, muy claramente en Epicteto y Marco Aurelio, se ven las cosas desde el punto de vista de la Naturaleza, con una N mayúscula, de la Naturaleza universal, que es la Razón universal, es

decir, que los acontecimientos se sitúan en la perspectiva de lo que aportan al universo, de la colaboración que damos al equilibrio y a la armonía del universo. Es lo que llamé también la definición física de los objetos, los objetos que nos atraen o nos dan miedo han de ser vistos no según nuestro punto de vista personal, sino una vez más desde una perspectiva universal, de una manera totalmente objetiva. Ello es verdad también para Plotino, para quien el alma ha de elevarse de su nivel individual al nivel del alma universal o incluso del Intelecto divino, en el que se encuentra todo el sistema ideal del universo.

Para mí, lo que cuenta es sobre todo el esfuerzo por pasar de una perspectiva a otra. Siempre me gustó mucho la fórmula de un filósofo chino que dice que somos como moscas de vinagre encerradas en una tina: hay que salir de este encierro para respirar en el gran espacio del mundo. Nuestra conducta no viene dictada de una manera automática por una especie de universalismo abstracto, sino que, en cada caso, lo que importa es que nos libremos de nuestros anteojos, si se puede decir así, que restringen nuestra visión sólo a nuestro propio interés. Se trata de ponerse en el lugar de los demás y de intentar resituar nuestra acción a la vez en el punto de vista de la humanidad, no de la humanidad en abstracto, sino de los otros hombres, y también en el punto de vista del mundo, no tanto para decir lo que podemos aportar al cosmos, cuanto para volver a situar los acontecimientos en esta amplia perspectiva. Es un tema muy tradicional y capital que se puede resumir así: la tierra misma no es más que un punto, somos algo microscópico en la inmensidad.

Esta actitud que consiste en situar nuestra visión en una perspectiva universal, ¿es diferente de la ley universal de la que habla Kant, que dice por ejemplo: «actúa de tal modo que la ley que te dirige pueda ser una ley universal de la naturaleza»? Tiendo a pensar que, al fin y al cabo, esto no es tan diferente. En la fórmula de Kant, vol-

vemos a situarnos precisamente en la perspectiva universal de la naturaleza, pasamos así del yo que no ve más que su propio interés al yo que se abre a los otros hombres y al universo. Una máxima así no fija un comportamiento preciso, sino que invita a actuar de tal manera que se tengan en cuenta todas las consecuencias de nuestra acción para todo lo que no somos nosotros mismos. Es una ley que nos imponemos a nosotros mismos.

A. D.: Es sobre todo el esfuerzo de superación de uno mismo lo que cuenta para ti; ¿no quiere decir esto que existe un mundo de valores trascendente, absoluto, siempre establecido, que dirige cada acción?

Estamos ante un problema inmenso y muy complejo, que quizá no sea razonable tratar en pocas palabras. Aun así, al menos voy a intentarlo. En primer lugar diría esto: el que admitamos un orden de los valores trascendente y absoluto, no significa que éste dirija cada acción. Ya que la mayor parte del tiempo, en la vida, cuando se trata de escoger una acción, no tenemos que optar necesariamente a favor o en contra de un valor, sino inventar una solución a menudo muy difícil para un conflicto de deberes, es decir, de valores. El ejemplo típico es el debate entre Benjamin Constant y Kant: ¿se puede mentir por humanidad? En cada acción, no tenemos que aplicar una regla definitiva, sino tomar nuestra decisión personal en función del valor que nos parece más importante en el caso presente.

Queda el problema de la existencia de un mundo de valores trascendente, absoluto, siempre establecido. Se plantean dos cuestiones: por una parte la existencia de un mundo de valores y, por otra parte, su permanencia. No querría dejarme arrastrar a una disertación metafísica, abstracta y teórica, sobre la filosofía de los valores. Personalmente, no hablaría de un mundo de valores, sino de un Valor trascendente que apunta a la buena voluntad

del hombre. Este Valor absoluto es al que apunta Sócrates cuando, sin considerar su interés personal, rechaza escaparse de su prisión y escoge obedecer las leyes de la ciudad. En principio, nada le obliga a tener en cuenta estas leyes de la ciudad. Pero se obliga a sí mismo a ello, situándose en un punto de vista que supera su interés personal. Tampoco se trata de someterse ciegamente a las leyes, sino de mostrar por el contrario que libremente nos podemos dar a nosotros mismos la obligación de obedecer las leyes. Me sigo quedando con Kant: la moralidad se crea ella misma en el salto inesperado y en cierto sentido heroico que nos hace pasar de una perspectiva limitada a una perspectiva universal: «Actúa únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.» El Valor absoluto se sitúa en el nivel de una elevación del yo, del yo que se hace así capaz de ponerse en el lugar de los demás, de purificar su intención, es decir, de actuar de manera desinteresada, por amor o por deber.

Es este Valor absoluto y trascendente lo que se manifiesta después en los valores múltiples que el hombre formula poco a poco en el curso de las edades, pero que están implícitamente contenidos en la adhesión a aquel Valor absoluto. No se ha descubierto sino muy lentamente que la esclavitud es un crimen contra el respeto a la persona humana, y por otro lado me pregunto si, en nuestros días, hemos tomado verdaderamente conciencia de ello, cuando consideramos la explotación del hombre por el hombre que se tolera en nuestras civilizaciones bienpensantes. Pero, antes de descubrirlo plenamente, el respeto a la persona humana no era menos «válido», era un valor del que se había tomado conciencia todavía de un modo imperfecto, pero que al menos era tomado en consideración por algunos filósofos, como Séneca, quien escribe por ejemplo que el hombre es una cosa sagrada para el hombre. El hecho de que un valor no sea explícitamente enunciado no

implica que no exista para la conciencia moral. Y el hecho de que sea enunciado no implica que tenga un efecto en el comportamiento de los hombres. El cristianismo, por ejemplo, no puso fin a la esclavitud y no la prohibió en el momento de la trata de negros.

En cualquier caso, me parece que el hecho de ver las cosas desde una perspectiva universal conduce necesariamente a reconocer algunos valores que son permanentes: el respeto a la persona humana, el respeto a la vida, el respeto a la palabra dada, por no citar más que algunos. Puede haber evidentemente una evolución en la intensidad de la conciencia que se puede tener de estos valores. Por ejemplo, ahora somos más sensibles al respeto a la vida y a la naturaleza, a causa de las catástrofes recientes que se han producido.

A. D.: Si alguien se interesara por la filosofía como forma de vida, y te pidiera por dónde empezar para profundizar en la comprensión de esta idea, ¿qué texto le aconsejarías?

Si se trata de un texto de la filosofía antigua, es muy difícil recomendar un texto que sea fácilmente comprensible sin comentario. Pienso que la *Carta a Meneceo* de Epicuro sería quizás el texto más sencillo. El libro de Marco Aurelio, *A sí mismo*, o el *Manual* de Epicteto podrían también ayudar a comprender esta concepción de la filosofía, pero estos textos tienen, al menos, necesidad de comentario. Por lo que se refiere a la filosofía moderna, me gusta mucho la lección inaugural que dio en el Collège de France Merleau-Ponty, titulada *Elogio de la filosofía*, que deja entrever también una concepción de la filosofía como modo de vida. También me gustó mucho el libro de Louis Lavelle, *El error de Narciso*, porque la serie de meditaciones breves que forman esta obrita y que son, cada una, una invitación a practicar un ejercicio espiritual, conducen poco a poco al lector a «aquel presente en que

se encuentra situada la cima de nuestra conciencia» y a la toma de conciencia de la «presencia pura».

A. D.: Ver en la filosofía una forma de vida, y no solamente un sistema coherente de conceptos y de proposiciones, puede tener muchas consecuencias para la relación entre la filosofía y las otras disciplinas literarias y artísticas. Una novela, un poema, incluso la pintura, la música, pueden representar una forma de vida y a veces provocar una transformación en nuestra forma de vida. Entonces la filosofía como disciplina no se cierra en sí misma, sino que se abre a todas las descripciones de nuestras formas de vida. ¿Implica esto que debemos repensar las fronteras de la filosofía?

Diría que el arte puede ser un auxiliar poderoso de la filosofía, pero nunca puede ser la vida misma, la decisión, la elección existencial. La idea de una supresión de los límites entre literatura y filosofía estaba muy de moda en la época del existencialismo, pero creo que ya lo estaba en el romanticismo inglés o alemán. Jean Wahl, hablando de la relación entre poesía y metafísica,[6] definía de hecho el romanticismo como el renacimiento del asombro: convierte, decía, las cosas extrañas en familiares y las cosas familiares en extrañas. Añadía además que el arte, para Bergson, era el poder de quitar el velo que el hábito teje entre nosotros y las cosas. Volvemos a encontrar aquí el tema del artículo de Carlo Ginzburg del que habíamos hablado: «Volver las cosas extrañas.» Por eso podemos decir de una manera general que el arte, la poesía o la literatura o la pintura, o incluso la música, puede ser ejercicio espiritual. El mejor ejemplo es la obra de Proust, porque su búsqueda del tiempo perdido es un itinerario de la conciencia que, gracias a algunos ejercicios de memoria, recupera el sentimiento de su permanencia espiritual. Lo cual es muy bergsoniano.

6. J. Wahl, *Existence humaine et trascendance*, París, 1944, pág. 80.

Sin ser, podríamos decir, itinerarios del alma, muchas novelas plantean problemas filosóficos, por ejemplo las novelas de Sartre, especialmente *La náusea*, o incluso *La peste* de Albert Camus. A menudo la novela es la descripción de una experiencia existencial que el lector mismo puede tener, al menos con el pensamiento. Pienso, por ejemplo, en algunas obras de Tolstói, entre otras *La muerte de Iván Ilitch*, que es una meditación sobre la muerte, o en ciertas novelas de Dostoievski, por ejemplo *Los hermanos Karamazov*.

Hay también piezas de teatro, de moda igualmente en la época del existencialismo. Insistiré especialmente en la importancia del teatro de Jean-Paul Sartre y de su escenario para el film *Les Jeux sont faits*. Todas sus obras tienen un valor dramático real y un valor filosófico más fuerte que un tratado.

También se puede hablar de la poesía. Pensaría primero en aquella forma de la poesía de Extremo Oriente, el haiku, que parece insignificante puesto que en él se describe un momento aparentemente banal de la existencia –una mariposa que se posa sobre una flor, por ejemplo–, pero que tiene una profundidad filosófica porque da a entender todo lo que no dice, es decir, todo el esplendor del mundo. En la literatura occidental hay también toda una tradición de poesía filosófica, sobre todo entre los ingleses, creo, primero entre los platónicos ingleses y luego en el romanticismo inglés, Shelley, Wordsworth, citados a menudo especialmente por el filósofo Whitehead, por su representación de la naturaleza. Jean Wahl se tomó la molestia de traducir *Le poème de la félicité* de Thomas Traherne, poeta del maravillarse, que hablaba por ejemplo de su co-presencia con las cosas. En el mundo más próximo a nosotros, hay dos grandes poetas filósofos, Rilke y Hugo von Hofmannsthal. A propósito de Rilke, ya lo dije al principio de nuestras conversaciones, había pensado en hacer un estudio sobre las relaciones entre Heidegger y Rilke, porque Heidegger habría dicho

que la poesía de Rilke expresaba su filosofía, la filosofía de Heidegger. En todo caso, en Rilke hay una meditación sobre la muerte, sobre la existencia, sobre los objetos, y también sobre los límites del lenguaje; por ejemplo cuando, en los *Sonetos a Orfeo* (I, 13), habla de los frutos, que de entrada no son más que palabras, luego, cuando comemos el fruto, la palabra desaparece, pero surge una sensación inexpresable que deja presentir todo el universo. De Hugo von Hofmannstahl me quedaré sobre todo con la «Balada de la vida exterior», y la famosa *Carta a Lord Chandos*, que es algo bastante único en la historia de la literatura, donde se ve justamente –es, de hecho, más o menos lo que decía a propósito de los frutos– una presencia de las cosas sentida de una manera tan intensa que ya no se puede hablar de ella.

Pero hay que tomar conciencia de los límites de la literatura. Es, en definitiva, discurso, e incluso a veces, en cierto sentido, sistema, a causa de las exigencias de la composición literaria. Está, pues, muy cerca del discurso filosófico y a veces llega a ser ejercicio espiritual, como el discurso filosófico, que la mayor parte del tiempo no puede sino expresar la experiencia, lo que significa que no es experiencia en sí misma, no es la vida filosófica, no es la decisión existencial. Además, corre el riesgo de carecer de verdadera sinceridad. Se puede tender a hacer trampa por razones formales o personales. En la época del existencialismo, una crítica literaria, Claude Edmonde Magny, había escrito un libro, *Les Sandales d'Empédocle. Essai sur les limites de la littérature*,[7] que he leído y releído a menudo. Mostraba que la literatura, como las sandalias de Empédocles, que habían permanecido al borde del Etna, no podía ser sino el testimonio de una etapa en el devenir espiritual del hombre, una ayuda para el progreso interior. Pero finalmente era necesario tirar el libro, como reco-

7. Éditions la Baconnière, 1945.

mendaba hacer a su lector Gide en *Los alimentos terrestres*, o Wittgenstein al final del *Tractatus*.

A. D.: También has citado a Cézanne y a Paul Klee como ejemplos de pintura ligada a los ejercicios espirituales.

Sí. Había olvidado a los artistas. En Klee quizá sea un poco abstracto. Piensa en todo caso que el artista puede encontrar la manera que la naturaleza tiene de actuar. En Cézanne, a veces hay alusiones a una especie de experiencia del mundo que se expresa en su pintura. Creo, de hecho, que no fue un azar el que Bergson tomara justamente el ejemplo de la pintura para hacer comprender lo que es el cambio de la percepción que resulta de su filosofía, porque, en el fondo, la pintura exige un movimiento de despojo de los hábitos y de los prejuicios y una voluntad de captar las cosas de una manera, podríamos decir «natural», de quedarse realmente con la realidad desnuda. He descubierto también recientemente, gracias a mi colega Jacques Gernet, toda la significación filosófica de la pintura china, especialmente en el libro de Shitao *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille Amère*,[8] donde se ve cómo la pintura es comunión con la Naturaleza, en un movimiento que se adhiere al método creativo de la Naturaleza.

También habría que evocar la música, al menos la música de algunos músicos como Beethoven. Ya he hecho alusión a la obra de Élisabeth Brisson, *Le Sacre du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*,[9] que muestra cómo Beethoven consideraba su arte como una misión, la de favorecer la incorporación de la humanidad en el universo de la alegría, en el consentimiento al mundo y a la armonía del universo.

8. Traducidos y comentados por Pierre Ryckmans, Hermann, 1984.

9. Citado más arriba: París, Éditions du CNRS, 2000.

A. D.: Según tú, ¿qué relaciones hay entre la historia de la filosofía y la filosofía misma? Al final de tu prefacio al Dictionnaire des philosophes antiques *hablas del filósofo que siempre tiene que permanecer vivo como historiador de la filosofía. ¿Cómo entiendes esta relación?*

Empezaré, antes de responderte, por desarrollar algunas reflexiones sobre la historia de la filosofía. Diré en primer lugar que se habla siempre de historia de «la» filosofía, pero, de hecho, raras veces se escribe la historia de la filosofía misma. Pienso, aunque quizá me equivoque, que Hegel fue el único filósofo que hizo historia del devenir de la filosofía, aquel movimiento que describió confundiéndose con su propia filosofía. Quizás haya que añadir también a Auguste Compte. Concretamente, los historiadores de la filosofía estudian filosofías y obras filosóficas. Personalmente, tiendo a estudiar más bien las obras filosóficas que las filosofías, ya que dudo de la posibilidad de reconstruir con exactitud los cuerpos de doctrinas filosóficas o los sistemas. Podemos estudiar únicamente la estructura de las obras y su finalidad, lo que el filósofo quiso decir en tal o cual obra determinada. Por tomar el ejemplo de un filósofo moderno como Bergson, es imposible descubrir una coherencia absolutamente perfecta entre sus diferentes escritos. Cuando digo que el filósofo siempre tiene que permanecer vivo en el historiador, quiero decir, sobre todo, que en cada obra de un filósofo hay que intentar revivir en uno mismo el enfoque filosófico del autor en su integridad, a la vez que el movimiento del pensamiento y, de ser posible, todas las intenciones del autor. El estudio de este enfoque quizá permita reconocer los dos polos de la actividad filosófica, el discurso y la elección de vida. Podremos encontrar la situación paradójica, pero el principal problema que se plantea al filósofo es el de saber finalmente qué es filosofar. Es una cuestión siempre renovada, que el filósofo se podrá plantear leyendo a Platón,

Aristóteles, Plotino, Spinoza o Kant. La historia de la filosofía le procurará entonces un vasto campo de experiencias para orientar su pensamiento y su vida.

A. D.: Recientemente, has empezado a interesarte por la filosofía de otras culturas, sobre todo por la filosofía china, y ello quizás esté ligado a la idea de que hay algo así como actitudes filosóficas universales, actitudes que hasta podemos encontrar en una cultura como la china y que representan, en otro contexto, lo que se encuentra también en la Antigüedad occidental.

Durante mucho tiempo fui reticente con respecto al comparativismo (por ejemplo, a propósito de las relaciones entre Plotino y Oriente). Ahora, he cambiado un poco de opinión, constatando analogías indiscutibles entre pensamiento chino y filosofía griega. Hablé de la actitud de indiferencia con respecto a algunas cosas, también de una especie de actitud estoica; se podría añadir igualmente la noción de iluminación instantánea. Me explico estas analogías no por relaciones históricas, sino por el hecho de que pueden encontrarse actitudes espirituales análogas en diferentes culturas. A veces también he encontrado en el pensamiento chino fórmulas que me parecían más iluminadoras que todo lo que se podía encontrar en la filosofía griega, por ejemplo, para describir la situación de inconsciencia en la que vivimos. La imagen de la rana en el fondo del pozo o de la mosca de vinagre en el fondo de una tina, «ignorando el universo en su integridad grandiosa», como dice Zhuangzi.[10] Pero no puedo hablar como especialista del pensamiento chino.

10. Tchouang-Tsen, XVII, *La Crue d'Automne*, y XXI, *T'ien Tseu Fang*, en *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, 1980, p. 202 y 244. (Zhuangzi, XVII, «Crecidas de otoño» y XXI, «Tiang Zifang» en *Maestro Chuang Tsé*, Barcelona, Kairós, 1980, pág. 168 y 214).

9

¿INACEPTABLE?

Jeannie Carlier: Hay libros de los que no se sale igual que como se era antes de entrar en ellos. Pienso que es el caso de tus tres libros, ¿Qué es la filosofía antigua?, Ejercicios espirituales *y, sobre todo,* La Citadelle intérieure. *Yo misma, que pasé semanas releyéndolos, vi cómo cambiaba sutilmente mi manera de ver las cosas, en algunos puntos minúsculos es verdad: una mirada crítica sobre mis juicios o incluso una conciencia más viva del instante presente. La verdad es que son libros, me parece, que te obligan a tomar en consideración las célebres palabras de Sócrates: una vida sin examen no vale la pena vivirla. Sin embargo, voy a hacer de abogado del diablo, un diablo ingenuo y un poco ignorante, diciéndote que al leer tus libros sobre filosofía antigua, uno queda extremadamente seducido, es cierto, e incluso cambiado pero hay cosas respecto a las cuales la gente de hoy, la gente ordinaria, debe de decirse: no, no puedo, no acepto.*

En primer lugar, saludo al abogado del diablo. He oído decir que ya no quedan en los procesos de canonizaciones. Quizás esto explique el hecho de que algunos personajes controvertibles sean canonizados. Pero, una vez dicho esto para alegrarnos un poco, haré en primer lugar una apreciación preliminar. Me dices: la gente de hoy, la gente ordinaria debe de decirse: no, no puedo, no acepto. Pero ¿cuáles son exactamente estas gentes de hoy, estas gentes ordinarias? En una época determinada, no hay

más que una única mentalidad colectiva; las mentalidades colectivas son las de diferentes grupos sociales. Por ejemplo, hay grupos sociales que son resueltamente racistas. Dicen: no, no puedo, no lo acepto, como aquella mujer furiosa que se precipitó sobre mí, insultándome, alrededor de 1950, porque había osado decir que un negro era tan respetable como un blanco. Antes de decir: «no puedo, no acepto», habría que preguntarse en nombre de quién no puedo, no acepto. ¿Es porque mi grupo social me impone esta manera de ver? ¿O bien es porque, habiendo reflexionado largamente, mis convicciones filosóficas me prohíben pensar así? ¿Es porque mi religión me lo prohíbe? ¿Es porque la ciencia demostró que era imposible? ¿Es porque está de moda en este momento? ¿Es porque mi diario preferido o la televisión dijeron lo contrario? Finalmente, ¿en nombre de quién podemos decir que lo que no puedo, lo que no acepto, la gente de hoy, la gente ordinaria, no lo puede, no lo acepta?

Sigue siendo totalmente deseable que plantees estas cuestiones. Si no he hablado demasiado de ello en mis libros es porque ya tenía bastante trabajo para exponer los temas de la filosofía antigua. Crees que quizá no tenga ganas de hablar de ello ahora. Es cierto que no me gusta mucho embarcarme en esta discusión. No es que me moleste responder a tus preguntas. Mis estudios para obtener el título de ajustador, que pasé tan brillantemente, ya me hicieron tomar conciencia de que, cuando se trata de discutir, uno siempre acaba saliendo del apuro, y es esto, justamente, lo que no me gusta. Pues uno de los problemas que plantea el género literario de las conversaciones es el problema de lo serio, de la validez de la discusión, cuando es improvisada y deja poco tiempo para la reflexión. En las conversaciones que han realizado algunos de mis eminentes colegas, constaté que, cuando hablaban, a veces se dejaban llevar por aproximaciones, incluso por presentaciones caricaturescas, cuando se trataba justa-

mente de hablar de la recepción de la filosofía antigua por parte de nuestros contemporáneos. No querría caer en el mismo defecto. Cuántas afirmaciones generales e inexactas se asestan así con una tranquila seguridad. En particular, los historiadores están siempre al acecho del viraje decisivo, de la innovación radical que caracterizaría a la época moderna, desde el Renacimiento. Es sorprendente la cantidad de cegueras y de ignorancias que por este motivo hemos atribuido a los griegos. Habrían ignorado el tiempo lineal, el progreso, la idea de un mundo infinito o, incluso, no habrían percibido la oposición entre lo alto y lo bajo; ¡nunca habrían osado subir una montaña!

A las preguntas que vas a plantearme, habría preferido responder en el marco de un libro pensado y documentado, ya que estamos ante problemas extremadamente complejos que se refieren a la vez a las mentalidades colectivas de los antiguos y a las mentalidades colectivas de nuestros contemporáneos. Pero aun así, discutamos.

J. C.: A lo largo de estas conversaciones, y en diferentes obras, das la impresión de considerar que la filosofía antigua puede enseñar algo al hombre moderno, tener un sentido para él y ayudarlo a dirigir su conducta. Pero, ¿por qué este rodeo? ¿No valdría más la pena intentar inventar soluciones a los problemas que se nos plantean al principio de este siglo XXI *y que son totalmente nuevos?*

Te responderé primero diciendo que no soy el único en dar este rodeo. En primer lugar, por tomar el ejemplo de un pensador moderno, esta actitud era ya la de Nietzsche (*Humano, demasiado humano*, II, § 218) cuando escribió: «Los griegos facilitan al hombre moderno la comunicación de muchas cosas difícilmente comunicables y que dan que pensar.» Se me objetará que, al decir esto, Nietzsche pensaba más bien en la época trágica de los

griegos, o incluso en Heráclito más que en Epicteto o Plotino, pero no es menos cierto, como ya he dicho en estas conversaciones, que consideraba las escuelas de filosofía griega como laboratorios de experimentación de los que podemos sacar provecho. Por otro lado, hay que decirlo, es un hecho que el siglo XX operó, bajo las más variadas formas, un amplio retorno a los griegos, desde Heidegger hasta Foucault.

¿Por qué este rodeo? Diría que, por mi parte, se trata de lo que Kierkegaard llamaba el método de comunicación indirecta. Si decimos directamente: haz así o haz asá, dictamos una conducta con un tono de falsa certeza. Pero, gracias a la descripción de la experiencia espiritual vivida por otro, podemos dejar entrever y sugerir una actitud espiritual, dejamos escuchar una llamada, que el lector tiene la libertad de aceptar o de rechazar. Él es quien ha de decidir. Es libre de creer o no creer, de actuar o no actuar. Si juzgo por las numerosas cartas que he recibido, escritas por las personas más diversas, de Francia, de Alemania, de los Estados Unidos, que me decían que mis libros les habían ayudado espiritualmente —alguien incluso me dijo: «Has cambiado mi vida»—, pienso que el método es bueno, y he podido responder siempre a estas personas, con razón, que no era yo, sino los filósofos antiguos, quienes les habían aportado aquella ayuda.

Es cierto que a menudo se dice: nuestra tarea es inventar soluciones para los problemas que se nos plantean hoy. Pero mientras esperamos a que aparezca el genio creador que tanta falta nos haría, en este principio del siglo XXI, cada uno debe hacer aquello de lo que es capaz y, por mi parte, intento ser, como decía Michelet, «el lazo de los tiempos», asegurar «aquella cadena vital que del pasado aparentemente muerto hace circular la savia hacia el porvenir.[1]

1. J. Michelet, *Journal* (2 de septiembre de 1850), t. II, pág. 125.

J. C.: En suma, acabas de decirnos que tus libros no son solamente obras de erudición, sino también, de forma indirecta, «protrépticos», como decían los antiguos.[2]

Puesto que voy a avanzar críticas de la filosofía antigua como modo de vida, empezaré por una captatio benevolentiae *citando una vez más a tu querido Goethe. Fausto dice: «Dos almas cohabitan en mí, y una quiere deshacerse de la otra. Una se aferra con todos sus órganos a este mundo, la otra quiere huir de las tinieblas.» Es totalmente cristiano, y también totalmente platónico. Querría que precisases algo de lo que apenas has hablado en tus libros. Uno de los primeros principios antiguos que te impactaron en tu juventud fue «filosofar es aprender a morir». Hay entre los griegos, sobre todo platónicos —en el fondo es Parménides quien empezó, diciendo que lo que está bien es lo que no cambia—, aquella fuerte oposición entre este mundo y el otro mundo, el cuerpo y el alma, lo sensible y lo inteligible. Todo el platonismo está impregnado por la voluntad de estar en otra parte; está el famoso «de aquí abajo hacia arriba evadirse lo más rápido posible» del* Teeteto,[3] *y en el* Fedón *no se trata más que de separarse del cuerpo. Pienso que esto no lo aceptamos del todo. Saturados por veinte siglos de «mi reino no es de este mundo», tenemos ganas de decir: mi vida está aquí porque no hay más allá; y el cuerpo no es la fuente de todo mal. ¿No modificas un poco el sentido de «huir del mundo, desvincularse del cuerpo» de Platón, llevándolos un poco hacia el estoicismo, dándoles un sentido que es aceptable hoy? Pero, después de todo, ¿por qué no?*

Aquí haces alusión a mi interpretación de la fórmula platónica: filosofar es ejercitarse en morir. He dicho, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, que esta fórmula del *Fedón* podía interpretarse como un cambio en la mirada

2. *Protreptikos*: discurso que apunta a «volver hacia» la práctica de la filosofía.

3. Platón, *Teeteto* 76 a-b.

llevada hacia las cosas. Una visión dominada por las necesidades del cuerpo y las pasiones individuales y egoístas se substituye por una representación del mundo gobernada por la universalidad del pensamiento y de la razón, y entonces pensamos en aquel pasaje de la *República* (486 a) donde el filósofo aparece como aquel que contempla la totalidad del tiempo y del ser. Y precisamente en el *Fedón* (65 e por ejemplo), el problema se sitúa claramente en el nivel del conocimiento: el conocimiento sensible puede perturbar el razonamiento del alma. Evidentemente se puede discutir el valor de este rechazo del conocimiento sensible. Pero lo que aquí nos interesa es el modo de vida y el sentido del ejercicio espiritual de la muerte que, me parece, en Platón y en todas las escuelas filosóficas consiste en un cambio de la visión de las cosas, un paso de lo individual y pasional a la perspectiva racional y universal. El ejercicio de la muerte es de hecho un ejercicio de la vida. Estoy de acuerdo contigo en que, para nuestros contemporáneos, esta desvalorización de lo sensible en provecho de lo inteligible es difícilmente aceptable. Así lo he dado a entender al final de mi pequeño libro sobre Plotino. Pero creo que ya era difícilmente aceptable para los contemporáneos de Platón. Como dice Platón en el *Fedón*, sus contemporáneos se reían de los filósofos de la escuela de Platón, a quienes llamaban moribundos, precisamente porque estos filósofos criticaban el cuerpo y el mundo sensible. Para volver a la desvalorización de lo sensible, tenemos perfecto derecho a preferir, como yo, filosofías como la de Bergson o la de Merleau-Ponty, que dan un papel central a la percepción.

J. C.: Esta interpretación de la célebre máxima platónica, «filosofar es ejercitarse en morir», concuerda muy bien con el estoicismo, y además puedes argumentarlo con cantidad de textos estoicos. Ahora bien, me parece que esta manera de concebir el «ejercitarse en morir» o «huir del cuerpo» es del todo

aceptable para nosotros. En tus Ejercicios espirituales, *ejercitarse en morir no es para nada torturarse el cuerpo, es «ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad».*[4] *Pero esto es, después de todo, bastante diferente de lo que se cree cuando se lee a Platón superficialmente. Podemos aceptarlo hoy en la medida en que aceptamos con los filósofos griegos, especialmente estoicos, que siempre hay que ver las cosas desde el punto de visa de lo universal. El rechazo del cuerpo, ¿sería entonces un rechazo del minúsculo objeto que somos con nuestro cuerpo, y un retorno a lo universal, al Todo?*

Quizá ni siquiera sea un rechazo, sino la toma de conciencia del hecho de que no es más que un minúsculo objeto y de que hay cosas mucho más importantes, valores en cierto sentido absolutos. Pero esto no implica una repulsión con respecto a la carne.

J. C.: ¿Pero no habría, al menos en la filosofía antigua, una repulsión con respecto a la carne y a los placeres que ésta permite? ¿Epicteto mismo no habla del cuerpo como de un cadáver?

Esta repulsión no existe ni entre los cínicos, que practican sin embargo una ascesis rigurosa, ni entre los aristotélicos, que se contentan con moderar sus pasiones, ni entre los estoicos antiguos, que habrían querido que el sabio estuviera absolutamente exento de pasión, ni entre los epicúreos, que se entregaban a una ascesis de los deseos. Se podría creer que esta repulsión aparece entre algunos estoicos tardíos, como Epicteto o Marco Aurelio. Pero, en estos dos filósofos hay que tener siempre en cuenta la fórmula, que se quiere chocante, para corregir

4. P. Hadot, *Ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2006, pág. 40.

mejor una distorsión del espíritu. Se trata, pienso, de recordarle simplemente al hombre que es mortal. Al mismo tiempo, en la vida práctica, en su manera de vivir, estos estoicos, por ejemplo Marco Aurelio, no dudan en permitirse placeres. Después de haber llorado a su difunta esposa Faustina, Marco Aurelio volvió a tomar a una mujer, sin casarse con ella; aparentemente, admitía la legitimidad del placer.

Con el neoplatonismo, a partir del siglo III de nuestra era, las cosas cambian. Plotino se avergonzaba de tener un cuerpo, nos dice su biógrafo. Hay que decir que, para él, el hecho de tener un cuerpo significaba que era un alma que no había podido permanecer siempre en el mundo espiritual, que había cometido en cierto modo una falta. Y Porfirio no puede admitir la idea cristiana de la Encarnación de Dios, porque, habiéndose hecho hombre, Dios habría sido mancillado de sangre, de bilis y de cosas peores. Pero, evidentemente, hay aquí un contraste entre la espiritualidad de Dios y la materialidad del cuerpo.

Añadamos que Marco Aurelio, si bien repite la fórmula de Epicteto: «el cuerpo es un cadáver», no se priva sin embargo (III, 2) de admirar «la madurez y el florecimiento en la mujer y el hombre mayores y el encanto amable de los niños».

J. C.: Esta oposición entre, por una parte, el rechazo del cuerpo y del mundo sensible, material, y por otra, la admiración, al menos hacia este mundo sensible, la encontramos a menudo entre los mismos pensadores y en los mismos medios. En Platón hay textos para decir: huye de este mundo; y otros para decir: este mundo es lo más bello posible. Volvemos a encontrar estas ideas en el cristianismo: mi reino no es de este mundo, pero el cielo y la tierra cantan la gloria del Dios creador. El padre Festugière había mostrado esta contradicción a propósito del hermetismo; decía incluso que el hermetismo no es una

religión, ya que es imposible que una religión descanse sobre principios tan totalmente opuestos como: el mundo es bueno, la carne es aceptable y el mundo es malo, la carne ha de ser desterrada absolutamente. Las tinieblas de Goethe me hacían pensar en el gnosticismo, que es una especie de pasaje al límite de la actitud que rechaza este mundo y el cuerpo, este mundo creado por un dios malo, este cuerpo que pertenece a las tinieblas. ¿Cómo reaccionas tú ante esta contradicción?

No me extraña que haya posiciones bastante contrarias en las filosofías antiguas. Puesto que, justamente, no son sistemas, desarrollan sus razonamientos partiendo sucesivamente de diferentes problemáticas. Cuando nos situamos en la problemática del mundo, en este momento tenemos la atmósfera del *Timeo*, el mundo sensible es bello, aunque, en el *Timeo* encontramos todo el desarrollo sobre el choque del alma que se encuentra con la materia y está totalmente desorientada, y que habrá que reeducar; pero es de todos modos bastante coherente. Cuando nos situamos en la problemática de la ética individual tenemos el *Fedón*, el cuerpo aparece como un peligro para el conocimiento y la virtud. Entre los estoicos, al menos los estoicos tardíos, hay también, como acabamos de ver, esta contradicción. Por otro lado, no es inútil recordar que la civilización griega no era en modo alguno enemiga del cuerpo, era la civilización de los Juegos Olímpicos, de la gimnasia, de las termas, todo el mundo tenía un cuidado particular del cuerpo. Aunque, para ciertos filósofos, el cuerpo fuera una fuente de pasiones, esto no les impedía frecuentar los establecimientos de baños y hacer ejercicios físicos allí.

J. C.: Cuando nosotros, lectores superficiales de Platón, leemos en sus diálogos el desprecio del cuerpo, el rechazo del cuerpo, ¿no estamos influenciados por lo que hicieron los cristianos, a pesar del dogma de la resurrección de los cuerpos?

Porque, al fin y al cabo, no era Platón quien se flagelaba y quien vivía sobre una columna. ¿Qué piensas? ¿No fueron los cristianos quienes llevaron esto del lado de las maceraciones extremas? Los platónicos nunca hicieron más que abstenerse de carne.

Me parece, aunque habría que verificarlo, que el mensaje evangélico en sí mismo no comporta en modo alguno este tipo de maceraciones. Por lo demás, los fariseos decían de Cristo: come y bebe con todo el mundo. Pero pasaron dos cosas: por una parte, los cristianos, queriendo que el cristianismo apareciera como una filosofía, adoptaron en general la filosofía platónica, tintada a veces de estoicismo, porque era prácticamente la única que era todavía muy poderosa en los primeros siglos de nuestra era. Así pues, aceptaron el rechazo del cuerpo de los platónicos y esto orientó al cristianismo en el sentido de una metafísica intelectualista que no estaba para nada implicada en el Evangelio. Por otra parte, se añadió a esto la meditación sobre el sufrimiento y la muerte de Cristo: los cristianos se creyeron obligados a sufrir lo que Cristo había sufrido en un momento de su vida; es la famosa fórmula de Pascal: Cristo estará en agonía hasta el fin del mundo, no hay que dormir durante ese tiempo. La diferencia entre los ejercicios espirituales cristianos y los ejercicios espirituales filosóficos estriba justamente en que en los primeros se introduce la persona de Cristo, la imitación de Cristo. Y por tanto, la imitación de la pasión del Cristo sufriente; lo que conduce a las flagelaciones y otras mortificaciones. Pero también hay que aportar este matiz: los campeones de la ascesis, como los monjes del desierto, la cultivaban sobre todo para llegar, como los filósofos, a la indiferencia total y a la ausencia total de pasiones y, así, a la perfecta tranquilidad del alma. Finalmente, no pienso que sea el cristianismo lo que provocó una acentuación del rechazo del

cuerpo en la interpretación de Platón, sino más bien el neoplatonismo.

J. C.: Has escrito un libro magnífico sobre Marco Aurelio, que se llama La Citadelle intérieure. *Es un título muy bonito, tomado de Marco Aurelio mismo, un título que hace alusión a una constante de la filosofía griega, sean cuales sean las otras teorías de los filósofos: hay que erigir una ciudadela alrededor de uno mismo, no dejarse turbar por nada. La posición estoica, pero también platónica, es simple y extremadamente coherente: para el sabio, no hay mayor desgracia que la de cometer una falta moral, lo que depende de su elección. Todo lo demás, que no depende de su elección (enfermedad, pobreza, muerte), no es un mal y no debe turbar la serenidad de su alma; así pues, como dirá Spinoza, la felicidad no es la consecuencia de la virtud, sino la virtud misma. Hay textos admirables, como el de Sócrates: «Pueden matarme, pero no pueden hacerme daño»; y la historia, no solamente antigua, rebosa de ejemplos de estoicismo vivido; pero, al mismo tiempo –no en lo que dices tú sino en lo que dicen los estoicos–, hay cosas que ponen los pelos de punta. Por ejemplo, cuando Epicteto dice*[5] *(y es en suma un paso a lo universal, una superación de la individualidad): si tu esclavo rompe un vaso, te pones furioso; tu vecino, más objetivo, te dice: los vasos se rompen, a veces pasa. Hasta aquí decimos: sí, Epicteto y el vecino tienen razón, que los vasos se rompen está en el orden de las cosas. Pero Epicteto sigue su ejemplo: si tu hijo muere, sufres, tienes el alma turbada; no está bien, porque tu vecino, por su parte, se dice: los niños mueren. Peor aún, Epicteto dice: puedes mostrar compasión por un amigo, pero, para no sufrir, no experimentes tú mismo compasión. Nosotros, en este momento, rechazamos esto absolutamente, rechazamos la idea de que se puedan aceptar estas cosas sin turbación. El precio que hay que pagar por volverse invulnerable, que sería el de no amar a la gente, es demasiado grande.*

5. Epicteto, *Manual* 26.

En primer lugar, recuerdo un principio que he planteado, creo, bastante claramente. Considerar que la filosofía es un modo de vida, como pensaban los filósofos antiguos, no significa que adoptemos servilmente todas las actitudes y, sobre todo, todos los propósitos de los filósofos antiguos. Como muy bien dijo Nietzsche, son experiencias en las que puede haber éxito, pero también fracaso; y que pueden mostrarnos lo que estaría bien hacer, pero también lo que estaría bien evitar.

Una vez dicho esto, yo mismo señalé, en mi comentario del *Manual* de Epicteto, lo que podían tener de chocante para nosotros las fórmulas que emplea Epicteto. Pero, como ya dije en aquel cometario, el *Manual* es un resumen de alumno, y en las *Conversaciones* de Epicteto encontramos su pensamiento completamente desarrollado. Dice: Sócrates amaba sinceramente a sus hijos, pero aceptaba también el orden del mundo, la voluntad de los dioses. Para empezar, el estoico no es un ser milagrosamente insensible. Si el estoico queda impresionado por la muerte de su hijo o de alguien que le es querido, sufrirá en primer lugar un shock, quedará profundamente turbado. Epicteto y otros estoicos lo dijeron una y otra vez. Son movimientos involuntarios. Pero, a continuación, el estoico se tendrá que reponer, pero no con el único objetivo de no sufrir o de no ser turbado. Séneca decía, por otro lado, que no tendría mérito soportar con valentía lo que no se siente.[6] No, si se recobra es porque considera que tiene que decir sí al Mundo en toda su realidad, aunque sea atroz. Este sí al Mundo, lo admiramos en Nietzsche, ¿por qué no habríamos de admirarlo en los estoicos? Esto no significa que, para ser invulnerable, no haya que amar a la gente. El objetivo del estoicismo, digámoslo una vez más, no es no sufrir.

Por otro lado, a los ojos de los estoicos, la piedad, la compasión, son pasiones irracionales. Pero hay que com-

6. Séneca, *De la constancia del sabio*, X 4.

prender bien que, cuando hablan de pasiones, no piensan en un sentimiento vago, sino en un trastorno profundo de la inteligencia, en una sinrazón. Esta sinrazón no se sitúa en el choque afectivo involuntario experimentado ante el acontecimiento, sino en el juicio falso que se emite sobre dicho acontecimiento. Para los estoicos, las pasiones son falsos juicios. Cuando hablan de la piedad como pasión, piensan en personas a quienes la pasión hace perder la cabeza y que se vuelven incapaces de actuar, de socorrer a los que sufren, como un cirujano que, por piedad, no osara operar al enfermo por miedo a hacerle daño. No obstante, el estoico admite una piedad que en cierto sentido no sería una pasión. Marco Aurelio (II, 13, 3) dice que se debe experimentar una especie de piedad hacia aquellos que hacen el mal, pues no saben lo que hacen. En este caso, esta «especie de piedad» no es una pasión que pudiera trastornar el alma, sino una ausencia de cólera, mejor aún, lo dice él mismo, es una indulgencia, una dulzura, una paciencia, una benevolencia, mucho más eficaces que la piedad-pasión. Estas virtudes implican el respeto del otro, mientras que la piedad-pasión implica en el fondo el desprecio del otro. Pensamos que no es capaz de soportar un sufrimiento o una dificultad. Cuando Epicteto dice que hay que dar testimonio de compasión a un amigo, sin experimentarla nosotros mismos, quiere decir que no debemos dejarnos arrastrar a nosotros mismos por la piedad-pasión que trastorna el alma y oscurece la razón. Lo que quiere decir Epicteto es que no hay que perder la cabeza por aquel que sufre, sino ayudarlo realmente a superar su sufrimiento. En nuestros días, cuando llega una catástrofe, se envían psicólogos para ayudar a las víctimas a soportar el shock. Estos psicólogos no se creen obligados a llorar, a retorcerse, a gritar como víctimas. Intentan ayudarlos sin dejarse arrastrar también ellos por el pánico o la desesperación. Creo que es desde esta perspectiva como hay que comprender la crítica estoica de la piedad-

pasión. Además, también los modernos dudaron del valor del sentimiento de piedad. Georges Friedmann, invitándose a sí mismo a practicar ejercicios espirituales, escribe: «Analizar la piedad y el odio.»

Añadamos que Marco Aurelio lloró. Primero, con la muerte de su preceptor. Su entorno lo comprometía a refrenar las señales visibles de su afección. Su padre adoptivo, el emperador Antonino, dice entonces estas bellas palabras: «Dejadle ser hombre. Ni la filosofía ni el poder imperial suprimen los sentimientos.» Pero el emperador Juliano le reprochará más tarde haber llorado por su mujer, Faustina, más de lo razonable, a pesar de los extravíos de conducta de aquélla. Lloró, también, al escuchar el discurso del orador Elio Arístides, enviado junto al emperador después del temblor de tierra de Esmirna para pedir su ayuda a fin de reconstruir la ciudad.

Una vez más, los críticos de nuestros contemporáneos se unen a los críticos de los contemporáneos de los estoicos de la Antigüedad, como atestigua Séneca:[7] «Sé que la escuela de los estoicos tiene una mala reputación entre los ignorantes, porque la creen insensible en exceso.» A lo que Séneca responde: «Ninguna escuela tiene más amor hacia los hombres ni está más atenta al bien de todos.»

J. C.: La actitud estoica que podríamos sin duda aceptar, y que juzgaremos incluso honorable, consistiría en decir (tergiverso un poco las palabras de Marco Aurelio): no es una alegría perder un hijo, pero es una alegría soportar la pérdida con coraje.[8] *Es una manera de interpretar el estoicismo. ¿Y no es finalmente una disputa de palabras? Si se habla de dolor físico (Epicuro y Epicteto han dado, en este dominio, el ejemplo de la valentía), ¿no hay una historia de un filósofo que grita:*

7. Séneca, *Sobre la clemencia*, II, 3, 2.

8. Marco Aurelio, IV 49, 6 citado en *Citadelle*, pág. 52, que dice de hecho: no solamente no es una desgracia...

Atorméntame, dolor, no me harás confesar que eres un mal? Es la ambigüedad del estoicismo: aunque haga daño, no es un mal. Todo está en el juicio.

Se podría pensar que se trata de una disputa de palabras, que se podría resumir diciendo: lo que la gente llama un mal no es un mal para los estoicos; por ejemplo, la pobreza, la enfermedad, la muerte. No hay otro mal que el mal moral. Es esto lo esencial del estoicismo y, también, del socratismo, ya que, según Platón (*Apología*, 41 d), Sócrates había dicho: «Para el hombre de bien no hay mal posible, esté vivo o muerto», se sobreentiende que porque el único mal es el mal moral. La experiencia de vida estoica, la elección de vida estoica, consisten, pues, en considerar en primer lugar que el bien es lo que hay que desear absolutamente, y el mal lo que hay que rechazar absolutamente; y luego en decidir que la única cosa que merece ser deseada absolutamente es el bien moral, la buena voluntad, y que la única cosa que merece ser rechazada absolutamente es la mala voluntad. Sobre este punto, la teoría de la buena voluntad de Kant es heredera del estoicismo. El estoico deberá así afrontar, si es necesario, la muerte, más que renunciar al valor supremo de la virtud y de la buena voluntad. Es una decisión heroica, de Sócrates y de los estoicos, que va contra corriente de las ideas recibidas. El valor supremo es la buena intención, la buena voluntad. La muerte de Sócrates ha de comprenderse desde esta perspectiva. En consecuencia, los estoicos se negaban a llamar males a las enfermedades, a la muerte, a las catástrofes naturales: para ellos, eran cosas que no eran ni buenas ni malas, sino indiferentes, consecuencias del desarrollo necesario de los acontecimientos del universo que había que aceptar si no quedaba otro remedio y que se convertían en bienes o males según nuestra actitud con respecto a ellas.

Pero podemos –es demasiado evidente– admitir otros modos de vida filosóficos, menos heroicos y más distendidos, como el epicureísmo.

J. C.: ¿No podríamos decir que nuestros propios deseos han cambiado? La riqueza, el poder, los honores, aparecen constantemente entre los estoicos y los epicúreos en las listas de cosas que no hay que desear. Ahora bien, hoy día hay gente que, desde luego, desea todo esto, pero la mayoría tiene deseos mucho más modestos. En los registros de las iglesias de peregrinación, leemos: « Virgen Santa, haz que mis padres no se divorcien. Haz que Patrik encuentre trabajo. Haz que mi hijita se cure.» Un epicúreo podría decirme perfectamente: son deseos naturales pero no necesarios, y desde su punto de vista es verdad, pero esto no impedirá que nosotros, los modernos, veamos en ellos deseos absolutamente legítimos.

De ningún modo pienso que los deseos fundamentales del hombre puedan cambiar. La riqueza, el poder, los honores, son buscados por la clase dirigente o rica, tanto en la Antigüedad como en nuestros días. Toda la desgracia de nuestra cavilación actual consiste en la exasperación del deseo de provecho; de hecho, en todas las clases de la sociedad, pero especialmente en la clase dirigente. En cuanto al común de los mortales, puede haber deseos más simples: el trabajo, la felicidad familiar, o la salud. Las invocaciones a los dioses, en la Antigüedad, eran las mismas que las que se hacen hoy a la Virgen. Se les preguntaban las mismas cosas a los adivinos que las que se pregunta hoy a los horóscopos. No es una cuestión de época. Pero, al distinguir deseos naturales y necesarios, deseos naturales pero no necesarios y, finalmente, deseos que no son ni naturales ni necesarios, Epicuro no quiso enumerar todos los deseos legítimos y explicar cómo podríamos satisfacerlos, sino que quiso definir un estilo de vida, sacando las conclusiones de su intuición según la

cual el placer corresponde siempre a la supresión de un sufrimiento causado por un deseo. Hay una analogía con el budismo, muy de moda en nuestros días. Para ser feliz, hay que disminuir al máximo las causas del sufrimiento, es decir, los deseos. Quiso así dar un remedio a la desgracia de los hombres. Recomienda, pues, renunciar a los deseos que son muy difíciles de satisfacer, para intentar contentarse con los deseos que son más fáciles de satisfacer, es decir, finalmente y con toda simplicidad, el deseo de comer, de beber, de vestirse. Bajo un aspecto aparentemente prosaico, hay en el epicureísmo algo extraordinario: el reconocimiento del hecho de que no hay más que un único verdadero placer, el placer de existir, y que, para experimentarlo, basta con satisfacer los deseos naturales y necesarios para la existencia del cuerpo. La experiencia epicúrea es extremadamente instructiva; nos invita, como el estoicismo, a una inversión total de los valores.

J. C.: Con toda evidencia, la cuestión de la providencia divina no es algo capital, ya que los epicúreos no creían en ella para nada y Aristóteles, por su parte, pensaba que no descendía más abajo de la luna. Sin embargo, es muy importante para los platónicos, para los estoicos y evidentemente para los cristianos, incluso si cada escuela concibe esta providencia de modo distinto.

La providencia filosófica y la providencia cristiana son extremadamente diferentes. La noción de providencia aparece en el *Timeo* (30 c 1), cuando Platón dice que el Mundo ha nacido por la decisión prevista (*pronoia*) por el dios. Pero esta idea de una especie de razonamiento divino forma parte del mito del dios fabricador y significa solamente que hay una Inteligencia divina en el origen del universo. Asimismo, entre los estoicos, no hay que representarse la providencia como una voluntad divi-

na que se interesa por todos los casos particulares, sino como un impulso original que pone en marcha el movimiento del universo y el encadenamiento de las causas y de los efectos que constituye el destino. Plotino, al oponerse a los gnósticos, rechazará enérgicamente que el mundo haya sido producido por un razonamiento y una voluntad. Finalmente, la providencia filosófica corresponde a una necesidad racional, que es el orden del mundo. Por el contrario, el Dios judío, retomado en el cristianismo, es una persona que conduce la historia del mundo y de los individuos según su voluntad imprevisible.

J. C.: ¿Se puede hoy admitir un orden del mundo?

Creo que es extremadamente difícil responder a esta pregunta. Ya que la ciencia evoluciona sin cesar y con ella las opiniones filosóficas de los sabios. Por ejemplo, Einstein se extasiaba ante las leyes de la naturaleza suponiendo una inteligencia trascendente, ante un orden del mundo correspondiente a un orden del pensamiento. Se podría decir a este respecto: lo que es incomprensible es que el mundo sea comprensible. Otros lo atribuyen todo al azar y a la necesidad. Para nuestro propósito, tú misma lo has reconocido, la cuestión de la providencia y del orden del mundo importa bastante poco, Epicuro no creía en él, y por lo demás la necesidad de los estoicos no está, en definitiva, demasiado alejada de algunas concepciones modernas.

J. C.: En efecto, muchos de nuestros contemporáneos renunciaron a creer en un dios providente que velaría por cada uno de nuestros cabellos y decidiría en cada instante sobre todo lo que está en la tierra y en el cielo; y esto nos ahorra preguntarnos por la responsabilidad inmediata de un dios justo y bueno en los temblores de tierra y las masacres de inocentes. Sin embargo, instruidos por nuestros sabios sobre la evolución

de la tierra y del hombre, queremos admitir que hay regularidades en el mundo, regularidades naturales como los temblores de tierra e incluso la muerte de los niños, o recurrencias en el comportamiento de los hombres. Estamos, pues, muy próximos a creer, como los antiguos, en un orden del mundo racional. Racional porque podemos descubrir regularidades, «leyes»; pero no racional como si estuviera programado por una Razón siempre buena y justa. Es aquí donde nos separamos de los filósofos antiguos, estoicos y platónicos, que dicen, antes que Leibniz: todo es para lo mejor en el mejor de los mundos posibles, o incluso: lo que ha ocurrido es lo mejor, puesto que ha ocurrido. Tratándose de estas «regularidades antropológicas», cuando son criminales, las injusticias, las masacres, las hambrunas provocadas, la gran miseria de un millar de hombres, no podemos colaborar alegremente «en la obra del Todo», en su «gobierno bueno y justo», como nos piden los estoicos. Por el contrario, nos parece que nuestro primer deber es combatir estas regularidades.

Encontramos aquí un ejemplo de la dificultad de discutir sobre un problema tan complejo en el marco de una simple conversación. Dejemos de lado el vasto problema filosófico que habría que tratar en sí mismo: ¿las regularidades antropológicas, es decir, la guerra, la miseria, la perversidad de los hombres forman parte del orden del mundo? Hablemos únicamente de lo que podían pensar de ello los estoicos. No podría explicar en pocas palabras el complejo problema de las relaciones entre la libertad humana y el destino. Repitámoslo una vez más: los estoicos consideran que no había mal más que en la voluntad del hombre. Así pues, para ellos, lo que llamas las regularidades antropológicas no formaban parte del orden del mundo y así, cuando hablaban de colaborar en la obra del Todo, esto significaba para ellos reconocerse como una parte del universo, como una parte que, por su existencia, contribuye en su medida al movimiento general del uni-

verso. Así pues, no hay que consentir todo lo que es mal moral, es decir, injusticia, explotación del hombre por el hombre, sino que hay que combatirlo. Entre paréntesis, Marco Aurelio se enfrenta por su parte, sin llegar a resolverlo, como más tarde los cristianos, con el problema del mal «necesario» de la guerra. No duda en llamar bandido (X, 10, 1), y por tanto en llamarse a sí mismo bandido, a aquel que captura a un sármata (pueblo contra el cual está en guerra). Sea como fuere, si hay que actuar por el servicio de la comunidad humana, hay que oponerse a todas las malas acciones de los hombres. Pero si la acción contra el mal fracasa, el estoico en este caso está obligado a reconocer la realidad tal y como es, es decir, a reconocer la masacre que ha sido perpetrada. Entonces tiene que intentar situarse ante esta nueva situación para orientar su acción de otro modo. Si está absolutamente reducido a la impotencia, no ha de revelarse inútilmente contra el destino, sino creer (VIII, 35) que la Naturaleza y la Razón universales, que parecen llevarse aquí un fracaso, ya que el mal parece triunfar, serán capaces de volver a su favor lo que obstruye su camino. Creer esto, es creer en el triunfo final de la Razón en el Mundo. Algunos de nuestros contemporáneos creyeron o creen todavía en este poder de la Razón, otros no creen en ello. Debía de ocurrir sin duda lo mismo en tiempos de Marco Aurelio.

Creo que te equivocas al identificar la fórmula de Epicteto (*Manual*, 8), «Quiere que lo que ocurre ocurra como ocurre», con fórmulas del tipo: si ha ocurrido, es que era lo mejor. Ya que, para los estoicos, lo que ha ocurrido no es ni bueno ni malo. Es indiferente. Depende de la voluntad humana el darle su valor, bueno o malo, según el uso que hagamos de ello. El bien y el mal no existen más que en el pensamiento y en la voluntad del hombre, no en las cosas. Pero, con la fórmula de Epicteto, nos encontramos una vez más con el tema del consentimiento en el Universo, en la hipótesis de que no podemos cam-

biar lo que obstaculiza el orden del mundo. Decías que el hombre moderno no puede consentir en ello alegremente, pero Nietzsche[9] dijo: «No solamente soportar lo ineluctable..., sino amarlo.» Una actitud de este género fue admitida así por uno de los maestros del pensamiento contemporáneo. Y, de hecho, Bergson, quien, aunque ya no esté de moda, por lo menos ha influido en la filosofía reciente, escribe, en *El pensamiento y lo moviente:*[10] «Porque nos sentiremos participantes de la gran obra de la creación que está en el origen y que se prosigue bajo nuestros ojos como creadores de nosotros mismos.» No estamos totalmente alejados de una «colaboración alegre en la obra del Todo».

J. C.: A propósito de esta «ciudadela interior» que hace que el sabio sea invulnerable, ¿no hay algo que nos diferencia mucho de los antiguos: que hemos perdido completamente las ganas de ser dioses? ¿No hay toda una corriente en la Antigüedad que, por todos los medios, es una especie de rechazo de la condición humana? No hablo de los dioses de la mitología, sino del dios de los filósofos, que está totalmente al abrigo de las pasiones, que no se mueve, que nunca monta en cólera, que no sufre. Citas cantidad de textos en este sentido, y ante todo aquel famoso texto del Teeteto, *«de aquí abajo hacia arriba evadirse lo más rápidamente posible», que continúa por: «La evasión es hacerse semejante a Dios, en la medida de lo posible.» O, incluso, Séneca: «Como Dios, [el sabio] dice: "Todo es mío".» De esto ya no queremos nada. Aceptamos la condición humana.*

Estas ganas de ser un dios corresponden al ideal del sabio. Siempre me ha impresionado mucho el texto de Michelet, que dice: la Antigüedad acaba por descubrir a

9. *Obras completas*, t. VIII, pág. 275.
10. H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, pág. 103.

su verdadero dios, el sabio. Es verdad que, para muchos hombres modernos, este ideal de identificación ya no tiene sentido, pero es fácil quitarle al ideal de belleza este carácter, en cierto sentido, mitológico.

Y, precisamente, querría terminar esta conversación con algunas consideraciones generales. Es evidente que el hombre moderno no tiene que admitir todos los presupuestos metafísicos o las representaciones mitológicas del estoicismo, o del epicureísmo, o del cinismo. Lo que pienso es que habría que dar a las filosofías antiguas el tratamiento que Bultmann quería aplicar al cristianismo, es decir, la desmitologización, o desmitificación, la separación entre, por una parte, el núcleo esencial y, por otra parte, la ganga que está constituida por las representaciones colectivas de la época. Raymond Ruyer, en su libro con un título algo desencaminado, *La Gnose de Princeton*, habla de lo que yo llamo «ejercicios espirituales» y que él llama «montajes», y dice: los montajes epicúreos, estoicos, siempre son válidos, pero lo que ya no es válido es la «niebla ideológica» que los acompañaba. Creo que esta apreciación es muy justa. En el fondo, lo que es interesante en el modelo de los ejercicios espirituales es que pueden ser practicados independientemente de los discursos que los justifican o que los aconsejan. Por ejemplo, el ejercicio espiritual de la concentración sobre el presente existe en los epicúreos y en los estoicos, con ligeras diferencias, pero por razones totalmente diferentes. Así pues, pienso que este ejercicio espiritual de la concentración en el momento presente tiene un valor en sí mismo, independiente de las teorías –llegué a practicar esto bastante a menudo, lo que no implica que crea por ello, como los estoicos, en el eterno retorno, doctrina que puede estar ligada a este ejercicio.

Por otro lado, al principio de esta conversación hablabas de la gente de hoy que dice: no puedo aceptar esto. Pero creo que hemos entrevisto que, si dicen esto, no es

por ser nuestros contemporáneos, ya que la gente ordinaria de la Antigüedad decía exactamente lo mismo a propósito de Sócrates o de Platón o de los estoicos. Su crítica, su rechazo, no tratan especialmente sobre las teorías, sino sobre las actitudes éticas y espirituales. Pero, ¿por qué dicen: «no puedo aceptar esto»? Haría falta un Sócrates que los interrogase para pedirles las verdaderas razones de su rechazo. ¿Están fundamentadas en la razón? ¿Son el eco de prejuicios modernos, que a menudo no tienen nada de moderno? En todas las épocas hubo y habrá una oposición entre las costumbres y las convenciones de la vida cotidiana y el modo de vida de los filósofos, que escandaliza, o revoluciona, o hace reír a los no-filósofos.

10

TAN SÓLO EL PRESENTE ES NUESTRA FELICIDAD

J. C.: Entre las actitudes y los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, ¿cuáles son los que prefieres y que quizá también tú practicas?

Diría que el tema que me ha impresionado más, desde mi juventud, a causa de mis lecturas y, luego, a causa de mis diversas operaciones quirúrgicas (fui anestesiado una decena de veces), es el tema de la meditación y de la muerte. No es que esté obsesionado con el pensamiento de la muerte; pero siempre me ha extrañado el hecho de que el pensamiento de la muerte ayude a vivir mejor. Vivir como si viviéramos nuestro último día, nuestra última hora. Una actitud así exige una total conversión de la atención. No proyectarse más en el porvenir, sino considerar en sí misma y por sí misma la acción que hacemos, no mirar más el mundo como el simple marco de nuestra acción, sino mirarlo en sí mismo y por sí mismo. Esta actitud tiene a la vez un valor existencial y un valor ético. Permite en primer lugar tomar conciencia del valor infinito del momento presente, del valor infinito de los momentos de hoy, pero también del valor infinito de los momentos de mañana que acogeremos con gratitud como una suerte inesperada. Pero permite también tomar conciencia de la seriedad de cada momento de la vida. Hacer lo que hacemos habitualmente, pero no como habitualmente lo hace-

mos sino, por el contrario, como si lo hiciéramos por primera vez, descubriendo todo lo que esta acción implica para que esté bien hecha. En alguna parte de la obra de Péguy hay un pasaje donde evoca hermosamente unas palabras de san Luis Gonzaga cuando era niño (que además nos citaban en los cursos de moral de mi infancia y que me sorprendía mucho). Se le preguntaba qué haría si le dijeran que iba a morir en una hora. Respondió: seguiría jugando a pelota. Reconocía así que podemos dar un valor en cierto sentido absoluto a cada instante de la vida, por banal que sea, por humilde que sea. Lo que importa no es lo que hacemos, sino cómo lo hacemos. El pensamiento de la muerte me conducía así a este ejercicio de concentración en el presente, que recomiendan tanto los epicúreos como los estoicos.

J. C.: Pero ¿cómo conciliar esta concentración en el presente con los imperativos de la acción, que implican siempre una finalidad y, por tanto, una orientación hacia el futuro?

Hay que precisar en primer lugar que esta concentración en el presente implica una doble liberación: del peso del pasado y del temor por el porvenir. Esto no quiere decir que la vida se vuelva en cierto sentido instantánea, sin que se unan en el presente lo que ha sido y lo que será. Pero, precisamente, esta concentración en el presente es una concentración en lo que realmente podemos hacer: ya no podemos cambiar nada del pasado, tampoco podemos actuar sobre lo que todavía no es. El presente es el único momento en que podemos actuar. La concentración en el presente es, así, una exigencia de la acción. El presente no es aquí un instante matemático e infinitesimal sino, por ejemplo, la duración en la que ejercemos la acción, la duración de la frase que pronunciamos, del movimiento que ejecutamos, o de la melodía que escuchamos.

J. C.: Te gusta citar estos versos que están sacados de la segunda parte del Fausto *de Goethe, y al que consagraste un artículo: «Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás.» ¿Cómo podemos decir que tan sólo el presente es la felicidad?*

Me alegro mucho de que me hables de ello por dos razones. En primer lugar, porque esta alusión a Goethe nos da a entender que estos ejercicios espirituales tienen una historia literaria que habría que escribir. Siempre me ha gustado esta máxima de Vauvenargues:[1] «Un libro muy nuevo y muy original sería el que haría amar viejas verdades.» Aquellas viejas verdades son las que reaparecen en todas las épocas, en nuestra época también, tanto porque han sido vividas tan intensamente en el pasado que siguen marcando nuestro inconsciente como porque siguen renaciendo a medida que las generaciones vuelven a tener una experiencia de la vida. Estas actitudes espirituales fundamentales son, de hecho, temas de meditaciones que han dominado la historia del pensamiento occidental. El tema del presente es un ejemplo de ello. En segundo lugar, me alegra que me des la ocasión de hablar de este artículo porque me he dado cuenta de que algunos de sus detalles requerían precisiones. La tesis general, además, sigue siendo válida, es decir, que Goethe retomó una y otra vez la idea tanto epicúrea como estoica según la cual la felicidad no se encuentra más que en el momento presente. Para él, la característica de la vida y del arte antiguos era saber vivir en el presente; conocer, como decía, «la salud del momento».

Cito solamente aquel pequeño poema titulado «Regla de vida», que es muy explícito, que no deja lugar a dudas y responderá en parte a tu pregunta: «¿Quieres, hermosa vida, modelarte? Del pasado no tienes que preocuparte,

1. Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, § 400.

Lo menos posible enfadarte, Del presente sin cesar te has de alegrar, A ningún hombre tienes que odiar, Y el futuro, a Dios confiarlo.» La felicidad está en el momento presente, en primer lugar, por la simple razón de que no vivimos más que el presente; a continuación, porque pasado y porvenir son casi siempre fuente de sufrimiento: el pasado nos apena, ya sea simplemente porque es pasado y se nos escapa, ya sea porque nos da la impresión de una imperfección; el futuro nos inquieta porque es incierto y desconocido. Pero cada momento presente nos ofrece la posibilidad de la felicidad: si nos situamos en la perspectiva estoica, nos da la ocasión de hacer nuestro deber, de vivir según la razón; si nos situamos en la perspectiva epicúrea, nos procura a cada instante el placer de existir, tan bien descrito por Rousseau en el quinto paseo de las *Ensoñaciones del paseante solitario.*

Lo que pide ser precisado en el artículo es la interpretación de los versos de la segunda parte del *Fausto*: «Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. Tan sólo el presente es la felicidad.» Aparentemente, estos versos expresan exactamente la misma idea que el poema «Regla de vida». Y es verdad que Fausto, al estar en contacto con Helena, adopta un lenguaje antiguo, cuando recomienda esta concentración en el instante. Pero hay que precisar al menos algunas cosas. El arte de vivir, enseñado en el poema «Regla de vida», es totalmente conforme al arte de vivir de la filosofía antigua, es decir, que cada momento, sea cual sea, ofrece una posibilidad de felicidad. Por el contrario, en el caso del encuentro entre Fausto y Helena, no se trata de un momento cualquiera, sino de un momento excepcional, de un bello instante, de un instante maravilloso, en el sentido pleno de la palabra. Ya que en aquel instante se encuentran, de una manera mágica, un hombre de la Edad Media, Fausto, y una mujer de la Antigüedad arcaica, Helena. Por eso, cuando Fausto le dice a Helena: no mires

ni hacia el pasado, ni hacia el porvenir, mantente en el presente, hace alusión a la situación de los dos amantes. Helena, en efecto, no puede sino quedarse espantada por la ausencia de vínculo entre su pasado y su encuentro con Fausto, e inquieta por la posibilidad futura de una unión, podemos decir, tan artificial. Finalmente, lo que quiere decir Fausto es: «No pienses, no reflexiones sobre el pasado y el porvenir, aprovecha la ocasión presente, ¡ama!» Por otro lado, desde la perspectiva de la tragedia de Fausto, podemos preguntarnos si aquel bello Instante no corresponde al «Instante» del que se trata en el principio de la obra, cuando Fausto dice, al concluir su pacto con el diablo: «Si le digo al Instante: "Detente, eres tan bello", entonces podrás encadenarme.» Una vez más, aquí no se trata de un instante cualquiera, sino de un instante particularmente feliz, de una especie de cumbre de la existencia, y precisamente el encuentro con Helena es aquel instante tan bello del que habla Fausto. Por eso, también podemos preguntarnos por qué razón Mefistófeles, al oír a Fausto decirle a Helena «tan sólo el presente es la felicidad», no lo aprovecha para apoderarse de Fausto, conforme al pacto. Quizá porque Fausto no repite palabra por palabra lo que ha dicho y, sobre todo, porque no ordena al instante detenerse, ya que quiere vivir en el porvenir con Helena. En todo caso, en toda la tragedia, excepto en la corta escena con Helena, y en la escena final, Fausto no sabe gozar del presente, sea cual sea. Es devorado por deseos insaciables, por la atracción del futuro. A los ojos de Goethe, es un hombre moderno. Pero los filósofos de la Antigüedad, ¿no reprochaban a sus contemporáneos ser devorados también por deseos insaciables? Goethe se hace una representación idílica del hombre antiguo, al afirmar que los antiguos sabían vivir en el presente. Habría tenido que decir que sólo algunos filósofos se esforzaban por hacerlo.

En todo caso, el ejercicio de concentración en el presente no consiste en saber gozar, cuando se presenta, de un momento feliz, de uno de aquellos momentos perfectos de los que habla Sartre en *La náusea*, sino que consiste en saber reconocer el valor infinito de cada momento. De hecho, es muy difícil, pero es bueno volver a tomar conciencia de la riqueza del instante presente en la medida en que se puede.

J. C.: ¿Qué entiendes tú por la riqueza del instante o del momento presente?

Es la riqueza que le damos, la que debemos darle, gracias a una transformación de nuestra relación con el tiempo. Habitualmente, nuestra vida está siempre inacabada, en el sentido más amplio de la palabra, porque proyectamos nuestras esperanzas, todas nuestras aspiraciones, toda nuestra atención en el futuro, diciéndonos que seremos felices una vez hayamos alcanzado tal o cual objetivo: vivimos con temor mientras el objetivo no es alcanzado pero, si lo alcanzamos, ya no nos interesa y continuamos corriendo tras otra cosa. No vivimos, tenemos la esperanza de vivir, esperamos vivir. Estoicos y epicúreos nos invitan entonces a efectuar una conversión total de nuestra relación con el tiempo. Vivir en el único momento en que vivimos, es decir, en el presente; no vivir en el futuro, sino al contrario, como si no hubiera futuro, como si no tuviéramos más que este día, este momento para vivir, y vivirlo así lo mejor posible, como si –lo decíamos hace un momento– fuera el último día, el último momento de nuestra vida, en nuestra relación con nosotros mismos y con aquellos que nos rodean. No se trata aquí de falsa tragedia, lo cual sería ridículo, sino de un medio de descubrir todo lo que podemos poseer en el instante. En primer lugar podemos realizar en él la acción bien hecha, hecha para sí misma, con atención y conciencia; podemos

decirnos: me aplico en concentrarme en la acción que realizo en este momento, la hago lo mejor posible. Podemos también decirnos: ahí estoy, aquí, vivo, y esto basta, es decir, que podemos tomar conciencia del valor de la existencia, gozar del placer de existir. Podemos repetir una vez más respecto a esto la inagotable frase de Montaigne[2] diciéndole a quien tiene la impresión de no haber hecho nada en todo el día: «¡Cómo! ¿no has vivido? Ésta no es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones.» Podemos incluso añadir: ahí estoy, aquí, en un mundo inmenso y maravilloso. Es el instante presente, decía Marco Aurelio (VI, 25), lo que nos pone en contacto con el cosmos entero. A cada instante puedo pensar en el indecible acontecimiento cósmico del que formo parte. Pero esto nos conduciría a otro que tendremos que abordar, al del maravillarse ante el mundo. Por el momento me contentaré con decir brevemente que vivir en el presente es vivir como si viéramos el mundo por primera y última vez. Cada momento presente puede, así, ser un momento de felicidad, ya sea por el placer de existir o por el gozo de hacer el bien.

Está muy claro que no podemos vivir siempre en esta disposición, ya que el esfuerzo que hay que hacer para liberarse de la fascinación del futuro y de la rutina cotidiana es difícil.

J. C.: ¿Me parece también que hablas mucho en tus libros de lo que llamas la mirada desde lo alto, verdad?

Es también un ejercicio que considero muy importante y que he intentado practicar. Hay que distinguir evidentemente la mirada desde lo alto, dirigida hacia la tierra desde lo alto de una montaña o de un avión o de una nave espacial, y la mirada desde lo alto imaginada, pensa-

2. M. Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2008, pág. 1655.

da, pero que supone evidentemente la experiencia de la mirada que se dirige desde lo alto a partir de un punto elevado. Solía discutirse mucho sobre la existencia, en la civilización griega, de esta mirada desde lo alto, podríamos decir, psicológica. Hans Blumenberg afirmó que hizo falta esperar al 26 de abril de 1336 y a la ascensión de Petrarca al monte Ventoux para que, en un viraje histórico decisivo, el hombre tuviera por fin el coraje de mirar el mundo desde arriba, cuando aquella mirada había estado reservada hasta entonces a los dioses. Tenemos aquí un bello ejemplo de este tipo de ceguera que sorprende a los investigadores cuando tienen una idea preconcebida. Según Blumenberg, siguiendo en esto a Jacob Burckhardt, el hombre antiguo nunca habría hecho, por placer o por curiosidad, ascensiones de montañas, excepto para construir templos en ellas. De hecho, la existencia de una mirada desde lo alto está muy bien atestiguada entre los griegos y los romanos. Hay vigías en Homero que ven llegar el peligro de lejos. No puedo enumerar todas las miradas desde lo alto que aparecen en la poesía antigua, desde las *Nubes* de Aristófanes hasta las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. Y hay buenos testimonios de los ascensos al Etna, por ejemplo. Asimismo, encontramos en el arte grecorromano representaciones de paisajes vistos desde arriba. Lo que es interesante es que la experiencia de una visión que domina las cosas ha permitido imaginar una visión mental que sobrevuela la tierra y el mundo y a la que se hace alusión de un extremo al otro de la Antigüedad. Este ejercicio, que consiste en recorrer con la imaginación la inmensidad del espacio, en acompañar el movimiento de los astros, pero también en dirigir desde lo alto la mirada hacia la tierra, para observar en ella el comportamiento de los humanos, es descrito con frecuencia, ya sea por Platón, por Epicuro, por Lucrecio o incluso por Filón de Alejandría o por Ovidio, o por Marco Aurelio o por Luciano.

Este esfuerzo de la imaginación, pero también de la inteligencia, está destinado, sobre todo, a volver a situar al ser humano ante la inmensidad del universo, haciéndole tomar conciencia de lo que es. Conciencia, en primer lugar, de su debilidad, ya que le hace sentir cuántas cosas humanas que nos parecen de una importancia capital son, vistas desde esta perspectiva, de una pequeñez ridícula. Los autores antiguos, especialmente Luciano, hacen también alusión a las guerras que, vistas desde lo alto, parecen combates de hormigas, y también a las fronteras, que parecen irrisorias. Se trata asimismo de hacer tomar conciencia al ser humano de la grandeza del hombre, ya que su espíritu es capaz de recorrer todo el universo. Pues este ejercicio conduce a una ampliación de la conciencia, a una especie de vuelo del alma hacia el infinito, que Lucrecio describe a propósito de Epicuro. Sobre todo, tiene el efecto de permitir al individuo ver las cosas desde una perspectiva universal y desprenderse de su punto de vista egoísta. Esta mirada desde lo alto conduce así a la imparcialidad. Tal debe ser el punto de vista del historiador, decía ya Luciano en su libro *Cómo hay que escribir la historia.*

J. C.: Es un tema que ha sido explotado muy a menudo por los modernos, y también en Oriente pero, aunque la intención es satírica (pensamos en Voltaire), la mayoría de las veces el mensaje moral no se olvida.

Este tema, como el del presente, ha sido abundantemente desarrollado en toda la literatura occidental, especialmente en Pascal, Voltaire, André Chénier, pero sobre todo en Goethe (por ejemplo en el poema «Genio planeando por encima de la esfera terrestre») hasta el admirable poema de Baudelaire titulado «Elevación», que comienza con estos versos: «Por encima de los estanques, por encima de los valles, de las montañas, de los bosques, de

las nubes, de los mares, más allá del sol, más allá del éter, más allá de los confines de las esferas estrelladas, Espíritu mío, te mueves con agilidad...» Goethe, fascinado por la mirada desde lo alto, había quedado entusiasmado con los primeros vuelos de los montgolfiers (1783), a través de los cuales el hombre se despegaba de la pesadez terrestre. La época contemporánea ha llegado al vuelo espacial. Y aquellos que han vivido esta experiencia y han experimentado una impresión inolvidable, y que han aportado ideas y sentimientos análogos a los que habían experimentado aquellos que no la habían vivido más que como ejercicio espiritual, se sintieron astros entre los astros y sintieron también la vanidad de las fronteras y de todas las barreras, físicas y morales, que separan a los hombres. Como ves, nos situamos ante una tradición de una riqueza inmensa, que espero poder describir en un próximo libro.

El ejercicio espiritual de la mirada desde lo alto, desnuda de toda cosmología caduca y de toda mitología, sigue siendo válida hoy. Es simplemente lo que se llama colocarse en «el punto de vista de Sirio», por retomar el título de un editorial redactado durante años en *Le monde* por Hubert Beuve-Méry. Situarse en el punto de vista de Sirio, es esforzarse en la objetividad, en la imparcialidad del historiador y del sabio, pero es también desprenderse del propio yo para abrirse a una perspectiva universal. Este ejercicio está destinado a hacer tomar conciencia al individuo de su lugar en el universo, es decir, a desligarlo de su punto de vista egoísta y también a hacerle tomar conciencia de su pertenencia, no solamente al Todo del Universo, sino también al Todo de la comunidad humana. Salir de una visión unilateral de las cosas, ponerse en el lugar de los demás.

J. C.: ¿No crees, sin embargo, que hay una contradicción entre el punto de vista de Sirio, que debería alejarnos necesariamente de los hombres, y la preocupación comunitaria, que nos sitúa entre los hombres?

Una vez leí, en una tarjeta de invitación, un texto que se atribuía, sin referencia, a Einstein, un texto que expresaba tan bien lo que acabo de decir que me veo obligado a citarlo: «Un Ser Humano no es más que una parte, limitada en el tiempo y en el espacio, del Todo que llamamos "El Universo". Sin embargo, considera su persona, su pensamiento y sus sentimientos como una entidad separada. Se trata de una especie de ilusión óptica, una ilusión que nos encierra en una especie de prisión, pues hace que no veamos más que nuestras propias aspiraciones y que no demos nuestro afecto más que al pequeño número de personas que nos son más próximas. Es nuestro deber salir de estos estrechos límites y abrir nuestro corazón a todos los seres vivos y a la naturaleza entera en su magnificencia. Nadie es capaz de alcanzar plenamente esta meta, pero nuestros esfuerzos por llegar a ella contribuyen a liberarnos y nos aportan la seguridad interior.» Es precisamente la mirada desde lo alto lo que permite al hombre salir de sus límites, que vuelve a situar a la humanidad en el Todo y que, al mismo tiempo, haciéndonos tomar conciencia del hecho de que somos parte de un Todo, nos mueve a abrir nuestro corazón a todos los seres vivos. Todo es estoico en este texto, incluso la idea del carácter inaccesible de la sabiduría. ¿Es verdaderamente Einstein? Michael Chase y yo hemos buscado durante años en las obras publicadas de Einstein. Imposible encontrarlo. ¿Quizá se esconda en una carta? Efectivamente, corresponde bastante bien a las ideas del gran sabio, que escribió que, por ejemplo, para conocer el auténtico valor de un hombre hay que preguntarse en qué grado y con qué fin se ha liberado de su yo.[3] En todo caso, vemos en el texto que he citado el lazo íntimo entre, por una parte, el

3. A. Einstein, *Comment je vois l'univers*, París, Flammarion, «Champs Flammarion», 1979, pág. 11. (*Mi visión del mundo*, Barcelona, Tusquets, 2006).

paso de una visión parcial a una visión universal y, por otra parte, la toma de conciencia del deber de ponerse al servicio de la comunidad humana.

J. C.: Esta preocupación por la comunidad humana, ¿se encuentra en todas las escuelas filosóficas antiguas o es propiamente estoica?

La encontramos ya en las tentativas de reforma política de Platón en Siracusa. Hay a continuación un progreso en Epicuro, que, en la vida de su escuela, no establece distinción entre los hombres libres y los esclavos. Finalmente, parece que la idea de género humano no aparece más que entre los estoicos, en la medida en que extienden el concepto de ciudad a la comunidad de los seres razonables. ¿Qué es el hombre? Pregunta Epicteto (II, 5, 26), y responde: una parte de una ciudad, es decir, de la gran ciudad, la de los dioses y la de los hombres, y de la pequeña ciudad, aquella que no es más que una imagen de la ciudad universal.

El texto estoico más decisivo, en el que se reconoce la eminente dignidad de todo hombre, y que implica la idea de los derechos del hombre, se encuentra en Séneca. En una *Carta a Lucilio* (95, 33), critica los espectáculos del circo en los que, como castigo por sus crímenes, se mata a hombres desnudos y desarmados, y a este respecto emplea la siguiente expresión: «el hombre, algo sagrado para el hombre», a propósito, señalémoslo bien, de gentes a las que se consideraba como criminales. Así es, en efecto: el hombre en tanto que hombre es algo sagrado para el hombre. Para un hombre de la Antigüedad, la palabra «sagrado» está cargada de valor religioso. Epicteto, por su parte, hablará, a propósito de los esclavos, de «hijos de Dios».

Así, los estoicos tuvieron un sentido muy agudo de lo que se podría llamar la vocación social del hombre, el ser-

vicio a la comunidad humana y, por consiguiente, del deber político del filósofo. No obstante, a sus ojos, el filósofo no debe ejercer actividad política en un Estado en que haría falta renunciar a los propios principios morales para ejercerla. Exige un estrecho lazo entre la moral y la política.

J. C.: ¿La historia antigua dejó huellas de una acción política del estoicismo y de los estoicos?

A lo largo de la historia del estoicismo antiguo, podemos observar testimonios de la acción política que ejerció. En el siglo III antes de nuestra era, el rey espartano Cleómenes fue inspirado en sus reformas por el estoico Esfero; éstas aseguran la igualdad absoluta entre todos los ciudadanos, en oposición a toda división en clases sociales, la igualdad entre los hombres y las mujeres, la partición de las tierras, la remisión de las deudas. En el siglo II antes de nuestra era, las célebres reformas agrarias de los Gracos se elaboran en un medio estoico, el de la familia Escévola, y también bajo la influencia del estoico Blosio. Están inspiradas por la compasión hacia la miseria, especialmente expresada en un pasaje de un discurso de Tiberio Graco. El filósofo Blosio, después del fracaso de Tiberio Graco, huirá a Asia, junto a Aristónico, que disputaba con los romanos por el reino de Pérgamo y tenía por programa político la liberación de los esclavos y la igualdad de los ciudadanos. Gobernadores de provincia, como Quinto Mucio Escévola, aplicaban también los principios humanitarios del estoicismo a su manera de administrar las provincias.[4] Pero estoy haciendo un curso de historia. Pasaré muy rápido y con pesar sobre la oposición de los estoicos al Imperio en el siglo I después de Jesucristo.

4. I. Hadot, «Tradition stoïcienne...», citado cap. 7, n. 1.

J. C.: Pero en el siglo siguiente un estoico se convertirá en emperador, será tu querido Marco Aurelio. ¿Podemos reconocer en su administración huellas del estoicismo?

Una cosa es segura, no proyectó reformas sensacionales como el rey Cleómenes o como los Gracos. Pero en su libro elogia a aquellos, estoicos o no, que combatieron y murieron por un Estado en el cual las leyes serían iguales para todos, donde todos tendrían libertad de palabra y donde se respetaría la libertad de los sujetos. Así pues, vemos claramente por dónde van sus simpatías.

Demos algunos ejemplos de detalles de su administración que dan testimonio de sus preocupaciones. Hablo de «detalles» porque Marco Aurelio parece haber sido persuadido de que el primer deber del emperador era precisamente el de ocuparse de los detalles como, por ejemplo, proteger a los ciudadanos de los abusos de los funcionarios del Estado o de los errores judiciales. Los historiadores y los juristas antiguos lo alaban por el cuidado escrupuloso que ponía en hacer justicia, alargando la duración de las sesiones judiciales, temiendo siempre condenar a alguien por error, esforzándose en preservar lo mejor posible los derechos de la defensa. La legislación de Marco Aurelio da testimonio de su preocupación por facilitar la liberación de los esclavos, aunque el fisco se opusiera, según el principio: la causa de la libertad ha de pasar por encima de toda consideración pecuniaria. Por no cargar a las provincias con un impuesto demasiado grande, destinado a financiar las campañas en Germania, vendió en subasta objetos de valor que pertenecían a la familia imperial. Se enteró de la caída mortal de unos niños funámbulos y exigió entonces que se dispusieran colchones y redes protectoras para evitar semejantes accidentes. Es, para la época, un raro ejemplo de atención dirigida a humildes ciudadanos. Pocos emperadores se habrían interesado en lo que para ellos era un detalle insignificante.

J. C.: Creo que estaremos de acuerdo en reconocer que esta preocupación por la comunidad humana es, entre las actitudes espirituales preconizadas por los estoicos, la que tiene más valor para nosotros.

Sí, las anotaciones de Marco Aurelio en su libro son muy valiosas. Hay una extraordinaria lucidez, en los consejos que el emperador se da a sí mismo, para desvelar todos los peligros que acechan al hombre de acción. Hay que tener cuidado en respetar a los otros, permanecer perfectamente imparcial, ser totalmente desinteresado, hacer el bien sin tener conciencia de ello, no atarse egoístamente a las propias acciones, aceptar los consejos de los demás. Todas estas apreciaciones tienen su valor aún hoy.

De una manera más general, esta preocupación de la comunidad humana es una dimensión esencial del pensamiento y de la vida filosóficos. Sócrates, en la *Apología* de Platón, insiste mucho en el hecho de que desatiende todos los intereses personales para ocuparse únicamente de los otros. Evidentemente, se podrá decir que no se ocupa más que de las almas. Pero hubo también, en la Antigüedad, hombres de Estado filósofos que, como Tiberio Graco o Quinto Mucio Escévola, se preocuparon por el bienestar de los hombres y muy especialmente de los pobres.

Desde esta perspectiva diré que, en nuestros días, toda acción que apunta a apaciguar la miseria, el sufrimiento, la enfermedad, y toda acción política inspirada por motivos éticos, tal y como la define Václav Havel[5] al escribir: «La política verdadera, la política realmente digna de este nombre, y al fin y al cabo la única política a la que estoy dispuesto a dedicarme, es sencillamente el servicio al prójimo, el servicio a la comunidad», todas estas

5. Václav Havel, *Meditaciones estivales*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 1994, pág. 143.

acciones, pues, pueden ser consideradas como filosóficas, en el sentido más amplio y más noble de la palabra.

J. C.: Un último tema vuelve siempre en tus obras, el del maravillarse ante el esplendor de la existencia y del universo. Pienso que ésta sigue siendo una actitud de los filósofos antiguos que consideras siempre viva, ¿no es así?

Ahora me das la ocasión de volver a aquella idea a la que había hecho alusión hace un momento: vivir en el momento presente es vivir como si viéramos el mundo por primera vez. Esforzarse en ver el mundo como si lo viéramos por primera vez es desembarazarse de la visión convencional y rutinaria que tenemos de las cosas, es volver a encontrar una visión bruta, ingenua, de la realidad, es apercibirse entonces del esplendor del mundo, que habitualmente se nos escapa. Es lo que se esfuerza en hacer Lucrecio cuando dice que, si el espectáculo del mundo se apareciese bruscamente e inopinadamente bajo nuestra mirada, la imaginación humana sería incapaz de concebir algo más maravilloso. Y Séneca habla de la estupefacción que le asalta cuando mira el mundo, este mundo, dice, que muchas veces miro como si lo viera por primera vez.[6]

Volvemos a encontrar esta estupefacción, este maravillarse ante el milagro inaudito de la existencia del mundo en toda una parte de nuestra literatura occidental. En el siglo XVII, están los admirables *Poèmes de la Félicité* de Thomas Traherne, que Jean Wahl se tomó la molestia de traducir, especialmente un poema titulado «Émerveillement»: «Todo lo que veía se me aparecía como un milagro.» A principios del siglo XX, encontramos una vez más a Goethe, por ejemplo el canto de Linceo en la segunda parte del *Fausto*: «En todo percibo la eterna belleza.» Y, más recientemente

6. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, II, 1023; Séneca, *Cartas a Lucilio*, 64, 6.

están, entre muchos otros, Rilke («Estar aquí abajo es un esplendor») y Wittgenstein, que decía que su experiencia por excelencia era el maravillarse ante la existencia del mundo.

Así pues, no soy el único que se maravilla ante la existencia del mundo. Pero tengo un escrúpulo: esta belleza de la que habla Linceo, ¿no es un velo suntuoso que oculta el horror, el horror de la lucha por la vida, de aquellos animales pero también de aquellos hombres que se desgarran salvajemente? ¿No es la existencia el resultado de un combate atroz de las partes de la naturaleza, las unas contra las otras? Los estoicos nos dicen que hay que ver la naturaleza tal y como es, independientemente de nuestras representaciones antropomórficas. Hay algo verdadero en este rigor. Algunos documentales naturales en los que vemos a fieras devorar a su presa suponen que finalmente este horror es un esplendor. Y ya Aristóteles se extrañaba al preguntarse por qué rechazamos las cosas terroríficas o monstruosas que vemos en la naturaleza, mientras que las admiramos en las obras de arte. Un verdadero conocedor de la Naturaleza ha de amar incluso los aspectos repugnantes. En todas las obras de la Naturaleza, decía, hay algo maravilloso.

Pero para los millares de hombres que sufren y viven en la miseria, la existencia en el mundo no puede aparecérseles como algo maravilloso. Estas cosas son bonitas de ver, decía Schopenhauer, pero ser una de ellas es un asunto muy distinto. La vida filosófica consiste en el coraje de asumir conscientemente el hecho de ser precisamente una de ellas. Algunos seres humanos, a veces muy simples y muy «ordinarios», como señalaba Montaigne, tienen este coraje y acceden así, por otro lado, a la vida filosófica. Aun cuando sufren y se encuentran en una situación desesperada, a veces llegan a considerar la existencia en el mundo como algo espléndido. Después de una conferencia hecha en Montreal, uno de los oyentes me dijo que debería leer las cartas de la prisión de Rosa Luxemburgo, porque en ellas se encontraba algo análogo a lo que había dicho. Leí

esas cartas fechadas durante los años de su cautiverio entre 1917-1918 (sería asesinada en 1919) y encontré en casi cada carta un himno a la belleza del mundo. Admira el cielo, las nubes, las flores, los pájaros y escribe: «Ante un cielo así, ¿cómo se podría ser malo o mezquino?» Y luego está también aquel héroe, Soljenitsyn, en *El primer círculo*, que describe sus sentimientos de prisionero, estirado sobre la cama, la mirada fija en el techo deteriorado: «El puro gozo de existir me hace temblar.»

A fin de cuentas, quizás el mundo sea espléndido, a menudo es atroz, pero es sobre todo enigmático. La admiración se puede volver extrañamiento, estupefacción, incluso terror. Lucrecio, al hablar de la visión de la naturaleza que le reveló Epicuro, grita: «Ante este espectáculo, una especie de placer divino y un estremecimiento de espanto me sobrecogen.» Son, en efecto, los dos componentes de nuestra relación con el mundo, a la vez placer divino y terror. Pero este texto es, que yo sepa, el único de la Antigüedad que hace alusión a esta dimensión de nuestra experiencia. Quizás habría que añadir la estupefacción de Séneca de la que acabamos de hablar. Este estremecimiento de espanto anuncia, en todo caso, el estremecimiento sagrado que el hombre experimenta, según el *Fausto* de Goethe, ante el carácter enigmático de la realidad, estremecimiento sagrado que es, dice él, «la mejor parte del hombre», porque es una intensificación de la conciencia que tenemos del mundo. Los modernos, es decir Schelling, Goethe, Nietzsche, Hugo von Hofmannsthal, Rilke (en su primera *Elegía*: «Pues lo hermoso no es otra cosa que el comienzo de lo terrible») y también Merleau-Ponty expresaron mejor, y quizá sintieron mejor que los antiguos, lo que hay de extraño y de misterioso en la existencia del mundo. Este estremecimiento sagrado no se produce voluntariamente, pero, en las raras ocasiones en que nos sobrecoge, no hay que intentar sustraerse a él, porque nos da el coraje para afrontar el indecible misterio de la existencia.

NOTA FINAL

Me ha llegado ahora el momento de transmitir a mis amigos mi profundo reconocimiento. Se dirige en primer lugar a mis queridos colegas y amigos de hace tiempo, Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier, que me han obligado a desarrollar mi reflexión y a expresar mi pensamiento sobre problemas muy importantes. Hélène Monsacré nos ha concedido toda su eficaz ayuda para la realización de estas *Conversaciones*. Quiero agradecerle de todo corazón los ánimos y los consejos que nos ha prodigado. También he recibido consejos, y muy preciados, de colegas que me son muy queridos, Sandra Laugier, Jean-François Balaudé, Alain Segonds, quienes, releyendo la versión definitiva de esta obra, me han hecho observaciones muy útiles. Este libro ha nacido, así, en una atmósfera de cordialidad y de amistad.

Querría, al final de estas *Conversaciones*, hacer como Arriano, el autor del *Manual de Epicteto*: para terminar su libro citó varios textos de otros escritores que, a sus ojos, resumían todo lo que había querido decir. A su vez, propondré, siguiendo el orden cronológico, una corta antología de textos que no he podido citar o citar por completo, a propósito del sentimiento de la existencia o del sentimiento cósmico y «oceánico». Comentarlos sería quitarles la gracia. Hablan por sí mismos. Será un medio de seguir comunicándome, aunque de una manera indirecta, con mi lector.*

* En los casos en los que no ha sido posible hallar la traducción castellana se ha traducido directamente del francés.

ZHUANGZI

En lo tocante al Tao, Qi era como un mosquito en una cuba. De no haber sido por el maestro, que me ha abierto la tapa, a fe que no hubiera alcanzado a conocer la grandiosa totalidad del universo.[1]

SÉNECA

A mí, es cierto, suele sustraerme mucho la contemplación de la sabiduría; no de otra suerte la contemplo admirado como lo hago a veces con el propio mundo, al que, a menudo, observo como un espectador por primera vez.[2]

PASCAL

Yo no sé quién me ha puesto en el mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo [...] Veo esos terribles espacios del universo que me envuelven, y me encuentro atado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy situado en ese lugar y no en otro, ni por qué este poco de tiempo que me ha sido concedido para vivir me ha sido asignado en este momento y no en otro de toda la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo más que infinitudes por todas partes, que me envuelven como a un átomo y como a una sombra que no dura más que un instante sin retorno. Todo lo que yo sé es que debo morir pronto; pero lo que más ignoro es precisamente esa muerte que no sabré evitar.[3]

1. Zhuangzi, *Maestro Chuang Tsé*, XXI, «Tian Zifang», Barcelona, Kairós, 2001, pág. 214.

2. Séneca, *Cartas a Lucilio* I, 64, 6, Madrid, Gredos, 1986.

3. Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 134. Pascal expresa los sentimientos de aquel que quiere permanecer en la duda, pero hay aquí una descripción notable del enigma de la existencia.

ROUSSEAU

El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz, que bastaría, él solo, para volver esta existencia cara y dulce a quien supiera alejar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que sin cesar vienen a distraernos y turbar aquí abajo la dulzura.

Una ensoñación dulce y profunda se apodera entonces de sus sentidos, y él se pierde con deliciosa embriaguez en la inmensidad de este bello sistema[4] *con el que se siente identificado.*[5]

KANT

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí [...] *y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia.*[6]

GOETHE

El estremecimiento sagrado, he aquí la mejor parte del hombre. Por muy caro que el mundo le haga pagar lo que experimenta, es en el sobrecogimiento donde siente profundamente la realidad prodigiosa.[7]

Es por el extrañamiento que existo.[8]

4. En el sentido de «totalidad».
5. J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario* (Quinto y séptimo paseo), Madrid, Alianza, 1988, pág. 92 y pág. 111.
6. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 197.
7. J. W. Goethe, *Fausto II*, verso 6272, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 281.
8. J. W. Goethe, verso 12

La percepción inmediata de los fenómenos primordiales nos provoca una especie de angustia.[9]

W. BLAKE

Ver un Mundo en un Grano de arena
Un Cielo en una Flor salvaje
Mantener el infinito en la palma de la mano
Y la Eternidad en una hora.[10]

THOREAU

Voy y vengo con una extraña libertad en la Naturaleza, como parte de ella.

Me deja casi sin aliento la simpatía con el palpitante aliso y las hojas del álamo; sin embargo, como el lago, mi serenidad se ondula, pero no arruga.

¿Por qué había de sentirme solo? ¿No está nuestro planeta en la Vía Láctea?

Los hechos más sorprendentes y los más reales nunca pueden ser comunicados de hombre a hombre. La verdadera cosecha de mi vida cotidiana es en un sentido tan impalpable e indescriptible como los matices de la mañana y de la noche. Es un poco de polvo de estrella lo que se ha captado, un segmento de arcoiris que he podido agarrar a mi paso.[11]

9. J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, § 16, Barcelona, Edhasa, 1993, pág. 112.

10. W. Blake, *Canciones de inocencia y de experiencia*, Madrid, Cátedra, 1983.

11. H. D. Thoreau, *Walden*, Madrid, Cátedra, 2005, págs. 174-178.

NIETZSCHE

Suponiendo que digamos sí a un único instante, con ello hemos dicho sí no sólo a nosotros mismos sino a toda existencia. Pues nada se basta a sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas: y si nuestra alma sólo ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda una única vez, toda la eternidad ha sido necesaria para ocasionar ese acontecimiento uno –y en ese instante único de nuestro decir sí toda la eternidad estaba aprobada, redimida, justificada y afirmada.[12]

F. THOMPSON

Todas las cosas
próximas o lejanas
De una manera oculta
están ligadas las unas a las otras
por un poder inmortal
De modo que no podéis coger una flor
sin molestar a una estrella.[13]

HUGO VON HOFMANNSTHAL

La mayoría de la gente no vive en la vida, sino en un simulacro, en una especie de álgebra donde nada existe y donde todo solamente significa. Querría experimentar profundamente el ser de toda cosa...[14]

12. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, finales 1886-primavera 1887, 7 [38], Madrid, Tecnos, 2006, pág. 218.

13. F. Thompson, *La Maîtresse de Vision*, en *Poèmes choisis*, trad. P. Danchin, algo modificada, París, 1961, pág. 186.

14. H. von Hofmannsthal, *Lettre à Edgar Karg*, del 18 de junio de 1895, citada por J.-Cl. Schneider y A. Kohn en H. von Hofmannsthal, *Lettre de Lord Chandos et autres textes*, París, 1992, pág. 223.

RILKE

Debemos aceptar nuestra existencia en toda la medida en que corresponda: todo, aun lo inaudito, debe ser posible en ella. Esto es en el fondo la única valentía que se nos exige: ser valientes para lo más extraño, asombroso e inexplicable que nos pueda ocurrir [...] Pero el miedo a lo inexplicable no sólo ha hecho más pobre la existencia del individuo, sino que también las relaciones de persona a persona están limitadas por él, como si se las hubiera sacado del cauce de las posibilidades infinitas a una orilla baldía, donde nada tiene lugar.[15]

WITTGENSTEIN

[...] mi experiencia par excellence... *Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo me asombro ante la existencia del mundo...*

Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro.[16]

CÉZANNE

La inmensidad, el torrente del mundo, en una pequeña pulgada de materia.[17]

H. LABORIT

La experiencia del mar es demasiado global, demasiado mística para poder reducirse a una relación interindividual...

15. R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza, 1992, pág. 83.

16. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 38 y pág. 42.

17. J. Gasquet, *Cézanne*, París, 1988, pág. 154.

Hay una diferencia esencial entre una relación interindividual que se sitúa en un espacio cultural y lo que experimentas cuando estás solo en el mar en una bella noche estrellada, maravillado por el esplendor y la inmensidad del cosmos, sintiéndote enteramente engullido en este espacio global, sin poder hacer otra cosa que participar de él, y las palabras nunca llegarán a describir esto... En el mar, ya no soy yo mismo, soy el Cosmos.[18]

18. Henri Laborit, biólogo, en *Le Monde Dimanche*, 24 de abril de 1983.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA DE LA OBRA DE PIERRE HADOT*

Exercices spirituels et philosophie antique, París, Études augustiniennes, 1981; 3.ª edición ampliada, 1993.

Ejericios espirituales y filosofía antigua (trad. Javier Palacio), Madrid, Siruela, 2006.

La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, París, Fayard, 1992.

Qu'est-ce que la philosophie antique? París, Gallimard, 1995, (Folio Essais).

¿Qué es la filosofía antigua? (trad. Eliane Cazenave Tapie Igoard), México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Plotin ou la simplicité du regard, París, Gallimard, 1997 (Folio Essais), 1.ª edición, París, Plon, 1963 (col. «La Recherche de l'absolu»).

Plotino o la simplicidad de la mirada (trad. Maite Solana), Barcelona, Alpha Decay, 2004.

Éloge de Socrate, París, Alea, 1998 (retomado de *Ejercicios espirituales*).

Éloge de la philosophie, París, Alea, 1998 (Lección inaugural en el Collège de France, 1983, retomada en *Ejercicios espirituales*).

* Citamos aquí todas las obras del autor en francés, indicando, si procede, su traducción al castellano. (*N. de la T.*)

COMPILACIONES DE ARTÍCULOS

Études de philosophie ancienne, París, Les Belles Lettres, 1998 (col. «L'Âne d'or»).
Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes, París, Les Belles Lettres, 1999 (col. «L'Âne d'or»).

TRADUCCIONES COMENTADAS

Plotino, *Écrits. Traité 38* (VI, 7), París, Le Cerf, 1988.
Plotino, *Écrits. Traité 50* (III, 5), París, Le Cerf, 1990.
Plotino, *Écrits. Traité 9* (VI, 9), París, Le Cerf, 1994.
Manuel d'Epictète, París, Livre de poche, 2000 (Classiques de la philosophie).
Marco Aurelio, *Écrits pour lui-même*, I, París, Les Belles Lettres, 1998 (CUF).

Título original:
La philosophie comme manière de vivre

Ilustración de la cubierta: Paolo Uccello

Gran Via Carles III, 94 - 08028 Barcelona
www.alphadecay.org

Primera edición: febrero de 2009

Serie dirigida por Arnold I. Davidson y Enric Cucurella

Pere Trilla: Corrección de primeras pruebas
Alicia Ferran: Corrección de segundas pruebas

Tipografía y diseño de la serie: Norbert Denkel
Preimpresión: Fotocomposición gama, sl
Impresión: Thau, S.L

ISBN: 978-84-936540-1-6
Depósito legal: B. 37.355-2008

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



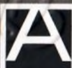
Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4280

PIERRE HADOT es profesor emérito en el Collège de France, donde fue catedrático de Historia del pensamiento helenístico y romano. La mayoría de sus libros más importantes han sido traducidos al castellano. Recientemente, Alpha Decay publicó en esta misma colección la obra *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Su último libro es *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels.*

ARNOLD I. DAVIDSON es Robert O. Anderson Distinguished Service Professor en la Universidad de Chicago y profesor de Historia del pensamiento político en la Universidad de Pisa. Ha escrito ampliamente sobre filosofía contemporánea francesa, es el editor de la versión en lengua inglesa de los cursos de Michel Foucault en el Collège de France y autor de *La aparición de la sexualidad*, publicado en Alpha Decay.

JEANNIE CARLIER es profesora en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ha publicado ensayos sobre la filosofía y la práctica religiosa en la Antigüedad tardía y es especialista en neoplatonismo.

MARÍA CUCURELLA MIQUEL es licenciada en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra. Ha traducido, entre otras obras, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos* (Madrid, 2006), de Henri-Charles Puech, *Viaje de hierba y de lluvia* (Barcelona, 2006), de Dominique de Courcelles, y *Fuentes* (Barcelona, 2007), de Vladimir Jankélévitch.



ALPHA, BET & GIMMEL



Como vemos, todos estos temas se entrelazan: así, el «sentimiento oceánico» es la cumbre de lo que Pierre Hadot llama la conciencia cósmica; experimentar la importancia del instante presente –único tiempo y único lugar sobre el que tenemos influencia en la inmensidad de los tiempos y de los espacios de los que formamos parte– es vivir cada hora como si fuera la última, pero también la primera, como si mirásemos este mundo «ingenuamente» por primera vez. Y la conciencia de pertenecer al mundo es también la inscripción en la comunidad de los hombres, con todos los deberes que de ello se derivan. ¿Se dirá que Pierre Hadot ha cedido a su vez a la tentación de construir un sistema impecable? De ningún modo. Están ausentes del presente volumen toda metafísica, e incluso toda ontología. Antaño Platón intentó probarnos racionalmente que la virtud es más ventajosa que el vicio, que tenemos que hacer el bien por nuestro propio interés. No hay nada de todo esto aquí. No se nos prueba nada. No se nos promete la felicidad. Se nos dice solamente que tanto hoy como en tiempos de Sócrates, o de Marco Aurelio, algunos principios que guiaron la vida cotidiana de estos filósofos podrían producir también para nosotros una vida «más consciente, más racional, más abierta a los otros y a la inmensidad del mundo».

JEANNIE CARLIER

ISBN: 978-84-936540-1-6

